*Библейско-богословская коллекция*
**Серия «БИБЛЕИСТИКА»**
*Золотой фонд русской библеистики*

**В.С. ЯВОРСКИЙ**

# СИМВОЛИЧЕСКИЕ ДЕЙСТВИЯ ПРОРОКА ОСИИ

Последовательное толкование первых трех глав книги пророка Осии

*Магистерская диссертация*





Кафедра библеистики МДА



Фонд «Серафим»

Москва
2006

*Василій Яворскій.*

# СИМВОЛИЧЕСКІЯ ДѢЙСТВІЯ ПРОРОКА ОСІИ.

*(Послѣдовательное толкованіе первыхъ трехъ главъ книги пророка Осіи).*



СВЯТО ТРОИЦКАЯ СЕРГІЕВА ЛАВРА
СОБСТВЕННАЯ ТИПОГРАФІЯ
1903

От Совѣта Московской Духовной Академіи печатать разрѣшаетс
1903 года, Февраля 10 дня.

Ректоръ Академіи *Епископъ Арсеній.*

# ОТЪ АВТОРА.

Когда была почти уже окончена настоящая наша работа предъ представленіемъ ея въ Совѣтъ Московской Академіи, мы получили диссертацію г. Бродовича „Книга пророка Осіи“ (Введеніе и экзегезисъ. Кіевъ. 1901). Солидный трудъ г. Бродовича затрогиваетъ вопросы, которые мы ставимъ въ своемъ сочиненіи. Нѣкоторые вопросы мы рѣшаемъ иначе, многія мѣста 1—3 главъ книги пр. Осіи комментируемъ съ иныхъ сторонъ. При сравнительномъ чтеніи нашихъ работъ это для каждаго ясно. Мнѣнія г. Бродовича по нѣкоторыхъ частнымъ вопросамъ мы сочли нужнымъ присоединить подъ строкою и сопоставить съ нашими. Въ трудѣ г. Бродовича не могло быть удѣлено преимущественнаго вниманія вопросу о символикѣ въ книгѣ и жизни пророка и не такъ подробно прокоментированы нѣкоторыя мѣста 1 и 3 главъ кн. пр. Осіи и особенно вся вторая глава, что естественно и понятно при широтѣ задачъ автора. Все это даетъ намъ смѣлость думать, что и нашъ посильный трудъ будетъ не лишнимъ и дастъ что-либо полезное для уясненія избраннаго нами отрывка Ветхаго Завѣта.

*В. Я.*

# ВМѢСТО ПРЕДИСЛОВІЯ.

Считаемъ не лишнимъ предпослать нашей работѣ перечень главныхъ источниковъ и пособій, какими мы пользовались при ея составленіи [1]).

*Источники*:

*Священныя книги Ветхаго Завѣта* въ русскомъ переводѣ. 4 ч. Изданіе четвертое. СПБ. 1875. По благословенію Святѣйшаго Правительствующаго Сѵнода.

*Библія*, сирѣчь книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта. Москва. 1879. Благословеніемъ Святѣйшаго Правительствующаго Всероссійскаго Сѵнода.

„ספר תורה נביאים וכתובים“. בערלין. 1896.

*Biblia Sacra Vulgatae Editionis*. Sixti V. Pontificis Max. jussu recognita, et Clementis VIII. auctoritate edita Venetiis. MDCCXX.

*Strack, H.*. Hosea et Ioel Prophetae ad fidem Codicis Babylonici Petropolitani. Petropoli. 1875.

*Kennicott, B.*, Vetus Testamentum hebraicum; cum variis lectionibus. T. II. Oxonii. 1780.

*Swete, H. B.*, The Old Testament in greek according to the Septuagint. Vol. III. Cambridge. 1894.

*Field, F.*, Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. T. II. Oxonii. 1875.

*Holmes, R.* et *Parsons, I.*, Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus. T. IV. Oxonii. 1827.

[1]) При послѣдующей цитаціи какого-либо изъ помѣченныхъ здѣсь сочиненій называемъ автора его и часто страницу.

*Tischendorf, C.*, Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Editio tertia. T. I и II. Lipsiae. 1860.

*Waltonus. Br.*, Editor. Biblia sacra polyglotta complectentia textus originales versionumque atiquorum. T. III. Londini. 1656.

*Mandelkern. S.*, Veteris Testamenti Concordanciae hebraïcae atque chaldaicae. Lipsiae. 1896.

*Hatch, E. a. Redpath, H.*, A Concordance to the septuagint and the other greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books). Oxford. Part. I—VI. 1892—1897.

*Gesenius Wilhelm.* Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von *E. Kautzsch.* 26 Aufl. Leipzig. 1896 [1]).

—, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in verbindung mit Prof. *A. Socin* und Prof. *H. Zimmern* bearbeitet *von F. Buhl.* 13 Aufl. Leipzig. 1899 [2]).

*Штейнбергъ, О. Н.*, Еврейскій и халдейскій этимологическій словарь къ книгамъ Ветхаго Завѣта. Томъ I. Еврейско-русскій. Вильна. 1878.

*Пособія:* [3])

*Alber, I.*, Interpretatio Sacrae Scripturae per omnes Veteris et Novi Testamenti libros. T. XI. Daniel. et Propetae minores. Pesthini. 1803.

*Bachmann, I.*, Praeparationen zu den Kleinen Propheten. Heft 8: Hosea: Cap. 1—VII, 4. Berlin. 1892.

*Bleek, F.*, Enleitung in das Alte Testament. Vierte Aufl. nach der von *A. Kamphausen* besorgten dritten bearbeitet v. *J. Wellhausen.* Berlin. 1878.

*Bunsen, Chr.*, Die Bibel oder die Schriften des Alten und Neuen Bundes. Uebersetzung und Erklärung. B. II. Th. II: Die Propheten. Leipzig. 1860.

*Cheyne, T. K.*, Hosea, with notes and introduction (The Cambridge Bible for Schools and Colleges). Cambridge. 1889.

[1]) При цитаціи обозначаемъ—G.-K.

[2]) При цитаціи—HWB.

[3]) Мы перечисляемъ главныя пособія сначала на иностранныхъ языкахъ, затѣмъ святоотеческія толкованія и, наконецъ, сочиненія (очень немногія) на русскомъ языкѣ.

*Cornelius a Lapide*, Commentaria in dvodecim Prophetas minores: Antverple. 1685.

*Cornill, C. H.*, Einleitung in das Alte Testament. 2 Aufl. Freiburg i. B. 1892.

*Driver, S. R.*, Einleitung in die Litteratur des alten Testaments. Nach der fünften englischen Ausgabe übersetzt *J. W. Rothstein*. Berlin. 1896.

*Eichhorn, I.*, Die hebräischen Propheten. B. I. Göttingen. 1816.

*Graetz, H.*, Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti Libros secundum veterum versiones nec non auxiliis criticis caeteris adhibitis. Fasc. II. Breslau. 1893.

*Hastings, I.*, A Dictionary of the Bible. Vol. II. Edinburch. 1899. См. слово „Hosea". Статья *A. B. Davidson'a* [1]).

*Hävernick, H. A. Ch.*, Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament. Th. II. Abth. II. Erlangen. 1844.

*Hengstenberg. E. W.*, Christologie des Alten Testamentes und Commentar über die Messianischen Weissagungen. T. I. Zweite Ausgabe. Berlin. 1854.

*Herzog*, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Aufl. III. B. 8. Leipzig. 1900. См. слово „Hosea". Статья *Bolck*'a [2]).

*Hirsch, M.*, ספרי תרי עשר. Die zwölf Propheten übersetzt und erläutert. Frankfurt a. M. 1900.

*Hitzig, F.*, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Erste Lieferung. Die zwölf kleinen Propheten. Vierte Aufl. besorgt v. *H. Steiner*. Leipzig. 1881.

—, Ibid. 2 изд. 1852 г., исправленное и распространенное сравн. съ изд. 1838 [3]).

—, Die prophetischen Bücher des Alten Testamentes übersetzt. Leipzig. 1854.

*Kautzsch, E.*, Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums. Freiburg i. B. u. Leipzig. 1897.

*Keil, C. F.*, Biblischer Commentar über die zwölf kleinen

[1]) При цитаціи—Hastings.
[2]) При цитаціи—Herzog.
[3]) Мы цитируемъ по изд. 1881 г. Но вставки Steiner'а указываемъ каждый разъ, какъ и пропущенныя мнѣнія Hitzig'a (по изд. 1852 г.).

Propheten. Zweite Aufl. Leipzig. 1873. (Bibl. Comm. ü. d. A. T. *Keil* и *Delitzsch*. Th. III. B. IV).

—, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in d. A. T. Aufl. III. Frankfurt A M. 1873. [1])

*Köhler*, *A.*, Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes. II Half. 2 Th. Erlangen und Leipzig. 1893.

*König*, *Ed.*, Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alt. Testaments. Bonn. 1893.

*Kuenen*, *A.*, Histoire critique des livres de l'ancien Testament, traduite par *M. A. Pierson* avec une préface *M. Er. Renan* T. II. Paris. 1879.

*Linden*, *R.*, Bemerkungen über einige Stellen im Propheten Hosea (Theologische Studien und Kritiken. 1860. IV).

*Lübkert*, Archäologisch—biblische Observationen. II. Die symbolische Handlung Hosea's (Theolog. Stud. u. Krit. 1835. III).

*Maurer*, *F. J.* et *Rosenmueller*, *Ern.*, Commentationes Theologicae. Tomi secundi. Pars prima. Lipsiae. 1827. Observationes in Hoseam vatem scripsit *Maurer*.

—, Commentarius grammaticus, historicus in Hoseam, Ioelem"... Часть 2. Lipsiae. 1840 г.

*Nowack*, *W.*, Der Prophet Hosea erklärt. Berlin. 1880 [2]).

—, Handkommentar zum Alten Testament. Abth. III: Die prophetischen Bücher; Band 4: Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt. Göttingen. 1897.

*Orelli*, *C.*, Kurzgefässter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neunen Testamentes (Strack'a u. Zöckler'a). 5 Abth., 2 Hälfte: Die zwölf kleinen Propheten. München. 1896.

*Reusch*, *F. H.*, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. 4 Aufl. Freiburg im Breisgau. 1870.

*Reuss*, *Ed.*, La Bible traduction nouvelle avec introductions et commentaires. T. I. Les Prophètes. Paris. 1876.

[1]) Когда мы цитируемъ: „Keil, стр.", то разумѣемъ комментарій на кн. пр. Осіи; если же имѣемъ въ виду „Einleitung", то отмѣчаемъ это каждый разъ.

[2]) Эту монографію Nowack'a въ отличіе отъ позднѣйшаго краткаго толкованія, написаннаго въ духѣ отрицательной критики, мы цитируемъ далѣе: „Nowack, моногр., стр." или „Nowack, стр."; позднѣйшіи же комментарій называемъ каждый разъ.

*Riehm, Ed.*, Einleitung in das Alte Testament. Bearbeitet und herausgegeben v. *A. Brandt*. Band II. Halle. 1890.

*Rosenmüller, E. F. C.*, Scholia in Vetus Testamentum in compendium redacta. Vol. VI: Scholia in prohetas minores. Lipsiae. 1836.

*Schegg, P.*, Die kleinen Propheten uebersetzt und erklärt. 1 Theil. Regensburg. 1854.

*Schmoller, O.*, Die Propheten Hosea. Ioel und Amos. Bielefeld und Leipsig. 1872 (*Lange, J.*, Theologisch-homiletisches Bibelwerk. XVIII Theil.).

*Scholz, A.*, Commentar zum Buche des Propheten Hoseas. Würzburg. 1882.

*Schröder, J. F.*, Die Propheten Hoschea, Ioel und Amos uebersetzt und erläutert. Leipzig. 1829.

*Sebök* (Schönberger), *M.*, Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten. Breslau. 1887.

*Sharpe, J.*, Notes and dissertations upon the prophecy of Hosea. Cambridge. 1884.

*Simson, Aug.*, Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt. Hamburg u. Gotha. 1851 [1]).

*Strack, H.*. Einleitung in das Alte Testament. 3 Aufl. Nördlingen. 1888.

*Töttermann, K. A. R.*, Die Weissagungen Hosea's bis zur ersten assyrischen Deportation (1—VI, 3). Leipzig. 1879.

*Valeton, I. I. P.*, Amos und Hosea. Ein Kapitel aus der Geschichte der israelitischen Religion. Nach d. holländ. Originalausgabe unter Mitwirkung des Verfassers übesetzt v. *Fr. K. Echternacht*. Giessen. 1898.

*Vatke, W.*, Historisch—kritische Einleitung in das Alte Testament. Bonn. 1886.

*Wellhausen, I.*. Scizzen und Vorarbeiten. 5 Heft: Die Kleinen Propheten übersetzt, mit Noten. 2 Aufl. Berlin. 1893.

*Wünsche, Aug.*, Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt. Leipzig. 1868.

[1]) По этой книгѣ, а также по монографіямъ Nowack'а и Wünsche мы излагаемъ нѣкоторыя частныя мнѣнія Ewald'а и Umbreit'а; нужныхъ намъ сочиненій этихъ авторовъ мы, къ сожалѣнію, не могли имѣть подъ руками.

*Святоотеческія толкованія на кн. пр. Осіи*:

*Ефрема Сирина*, иже во святыхъ отца нашего, творенія. Часть шестая. Москва. 1861.

*Блаж. Іеронима* Стридонскаго творенія. Ч. 12. (Библіотека твореній св. Отцевъ и Учителей Церкви Западной, изд. при Кіев. Дух. Академіи. Кн. 21). Кіевъ. 1894.

*Кирилла Александрійскаго* творенія. Часть 9 (Твор. Св. Отцевъ въ русскомъ переводѣ, изд. при Московской Дух. Академіи. Томъ 57). Москва 1891.

*Блаж. Өеодорита*, епископа Кирскаго, творенія. Часть 4 (Твор. Св. От., изд. при Моск. Дух. Академіи. Томъ 29).

Изъ *переводной и русской литературы* можно отмѣтить:

*Казанскій, П.*, Объ историческомъ значеніи книгъ малыхъ пророковъ (Твор. св. Отцевъ, изд. при М. Д. Акад. 1872, кн. 1).

*Смирновъ, Ив.*, Св. пророки Осія и Іоиль. Рязань. 1873.

*Палладія*, еп. Сарапульскаго. Толкованіе на святыхъ пророковъ Осію и Іоиля. Выпускъ 1. Вятка. 1872.

*Ружемонтъ, Өр.*, Краткое объясненіе двѣнадцати послѣднихъ пророческихъ книгъ Ветхаго Завѣта. Переводъ съ франц. Ю. Д. З. С.-Петербургъ. 1880.

Мы перечислили главные источники и пособія, послужившіе намъ при составленіи нашей работы; тѣ же сочиненія, которыя не соотвѣтствовали прямо темѣ и задачамъ нашей работы, и которыми мы пользовались отчасти, мы называемъ при дальнѣйшей цитаціи, напр., Ed. Mahler'а „Bibl. Chronologie und Zeitrechnung der Hebräer“. Wien. 1887; Billeb'а „Die wichtigsten Sätze d. neueren alttestamentlichen Kritik v. Standpunkte d. Proph. Amos u. Hosea“, Halle a. S. 1893; Oettli „Amos und Hosea“, Gütersloh, 1901; Корсунскаго „Переводъ LXX“ и др., а также толкованія на малыхъ пророковъ различныхъ авторовъ, библейскіе словари и журнальныя статьи.

Нѣсколько словъ еще о планѣ нашей работы. Послѣдовательному толкованію 1—3 главъ книги пророка Осіи мы считаемъ нужнымъ предпослать такъ называемыя предварительныя свѣдѣнія о пророкѣ и его книгѣ, насколько эти общія свѣдѣнія необходимы для ясности пониманія текста. Эта краткая исагогическая часть состав-

ляетъ у насъ „Введеніе“. Послѣдовательное объясненіе 1—3 гл. книги пр. Осіи — центральная часть нашей работы—дѣлится на три части по главамъ (въ ихъ распредѣленіи по масоретскому тексту). При толкованіи мы выдѣляемъ вопросъ: „какъ понимать повѣствованіе 1 и 3 главъ книги пророка Осіи о его семейной жизни?“ Рѣшеніе этого вопроса составитъ у насъ „Приложеніе I“. Въ заключеніе, въ „Приложеніи II“, мы приводимъ текстъ 1—3 главъ книги пр. Осіи въ переводѣ, составленномъ по нашимъ сравнительно-критическимъ замѣчаніямъ при детальномъ анализѣ текста [1]), и дѣлаемъ нѣсколько краткихъ замѣчаній о масоретскомъ текстѣ этихъ главъ и его переводахъ.



[1]) Считаемъ не лишнимъ сдѣлать это въ тѣхъ видахъ, что мы при послѣдовательномъ толкованіи 1—3 главъ приводимъ ихъ текстъ по Русской Библіи; къ тому же, такой переводъ—какъ бы сводъ нашихъ текстуальныхъ изысканій.

# ВВЕДЕНІЕ.

1) Свѣдѣнія о писателѣ книги.

2) Время пророческой дѣятельности Осіи; предположенія о времени и мѣстѣ написанія его книги.

3) Состояніе Израильскаго царства по книгѣ пр. Осіи въ религіозномъ, нравственномъ и общественно-государственномъ отношеніяхъ.

4) Краткія замѣчанія о задачѣ, характерѣ и содержаніи проповѣди пр. Осіи, о планѣ и раздѣленіи его книги, о языкѣ ея и неповрежденности.

# СВѢДѢНІЯ О ПИСАТЕЛѢ КНИГИ.

(Имя пророка. Свѣдѣнія о его семейномъ и общественномъ положеніи; преданія о мѣстѣ его рожденія и смерти. Происхожденіе пророка).

Имя пророка Осіи—הוֹשֵׁעַ у Евреевъ было довольно употребительнымъ. Въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ мы встрѣчаемъ нѣсколько лицъ съ этимъ именемъ: таково было первоначальное имя Іисуса Навина (Числъ 13, 9. 17; евр. 13, 8. 16), такъ назывались—послѣдній Израильскій царь (4 Цар. 15, 30; 17, 1. 3. 4. 6...), главный начальникъ сыновъ Ефрема при Давидѣ (1 Парал. 27, 20) и одинъ изъ начальниковъ народа при Ездрѣ (Неем. 10, 23, евр. 10, 24).

Корень „ישׁע", составляющій основу еврейскаго имени „הוֹשֵׁעַ", съ араб. значитъ „быть широкимъ, вольнымъ", въ евр. „быть свободнымъ, избавленнымъ, спасеннымъ". Въ послѣднемъ значеніи глаголъ יָשַׁע употребляется во многихъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта (Псал. 7, 2; Числ. 10, 9; Ис. 33, 22; 45, 20 и др.). Отсюда имя הוֹשֵׁעַ большинство толковниковъ переводятъ „помощь, спасеніе" (абстрактное понятіе) [1]), а нѣкоторые словомъ „спаситель, помощникъ" (какъ абстрактное вмѣсто конкретнаго) [2]). Въ томъ и другомъ случаѣ הוֹשֵׁעַ правильно [3]) принимается за неопредѣленное наклоненіе гифильнаго вида отъ основы

[1]) Orelli, Vatce (стр. 671), Töttermann, Bleek, Wünsche и др.

[2]) Такъ понимаетъ Іеронимъ (стр. 152). Ср. Wünsche. Въ смыслѣ Іеронима понимаетъ Riehm. Іерониму же склоненъ слѣдовать Schegg (стр. 3 прим. 1).

[3]) Gesenius HW. Ср. Orelli (стр. 3), Wünsche (1—11 стр.), Simson (стр. 6) и др.

„יֶשַׁע“. Maurer въ своихъ „Observationes in Hoseam vatem“ [1]) переводитъ имя пророка: „iuva, sc. deus“, т. е. принимаетъ „הוֹשַׁע“ за повелительное наклоненіе вида гифиль и въ такомъ имени пророка видитъ указаніе для современнаго ему грѣховнаго Израиля на необходимость исканія помощи и спасенія у Іеговы.

Имя „הוֹשֵׁעַ“, по справедливому замѣчанію Reuss'a [2]), „есть въ сущности сокращеніе какой - то болѣе полной формы, выражающей идею, что спасеніе приходитъ отъ Бога.“ Извѣстно, что въ собственныя имена евреевъ имя Бога входило часто, какъ составной элементъ. “הוֹשֵׁעַ“ было имя Іисуса Навина, данное ему Богомъ, какъ вождю и преемнику Моисея, и въ полной формѣ звучало: „יְהוֹשֻׁעַ“ и „יְהוֹשֻׁעַ“. [3]) Весьма возможно, что въ этомъ сложномъ имени при его обычномъ употребленіи полное имя Іеговы исчезло, сохранились только его элементы [4]). Мы видимъ, что у Нееміи (8, 17) тотъ же Іисусъ Навинъ именуется уже „יֵשׁוּעַ“ [5]). Примѣръ подобнаго сокращенія сложныхъ именъ, при чемъ исчезаетъ или сокращается въ урѣзанной формѣ имя Божіе, представляютъ еще и другія имена Ветхаго Завѣта, напр. „נָתָן“ (очевидно, сокр. изъ נְתַנְאֵל или אֶלְנָתָן, נְתַנְיָה или יוֹנָתָן), מַתָּן (ср. מַתַּנְיָה), עַבְדָּא ср. עַבְדּוֹן и עֶבֶד (עֶבֶד рабъ) и т. п.

Имя пророка „הושע“ указывало, очевидно, на ту *помощь*, которую Богъ давалъ народу Своему въ лицѣ грознаго обличителя его грѣховъ—пророка, и на то „конечное спасеніе“ [6]) въ будущемъ, которое вѣщалъ пророкъ отъ лица Божія Израилю подъ условіемъ его раскаянія, исправленія и послушанія Іеговѣ.

[1]) Commentationes Theologicae стр. 275.

[2]) Стр. 130.

[3]) Числъ 13, 16 (евр.); 14, 38 и проч. Еще Втор. 3, 21, Суд. 2, 7 и др. יֵשַׁע—помощь, слѣд. имя значило: „Господь помощь“, ср. אֱלִישׁוּעַ—„мой Богъ есть помощь“ 2 Ц. 5, 15 (по Рус. Б.); 1 Пар. 14, 5.

[4]) Reuss ibid.

[5]) Ср. имя пророка въ вавилонскомъ кодексѣ изд. Strack'a, здѣсь הֹשֵׁעַ.

[6]) Выраженіе Schmoller'a (Lange, стр. 7). Онъ хочетъ въ наименованіи *перваго* изъ малыхъ пророковъ видѣть указаніе даже на цѣль и призваніе всѣхъ малыхъ пророковъ.

Имя „הושע“ у LXX передается ‛Ωσῆε, Ὠσηέ, Ὡσηὲ (такъ въ цит. изъ Осіи у ап. Павла Римл. 9, 25), въ нѣкоторыхъ кодексахъ Α'σ' [1]), Вульгата—Osee. Въ переводахъ сирійскомъ и арабскомъ сохраняется форма имени еврейская [2]).

О семейномъ положеніи пророка Осіи мало извѣстно. Изъ надписанія его книги мы узнаемъ, что онъ былъ сынъ какого-то Беери (בְּאֵרִי, у LXX Βεηρεὶ), но, кто былъ Беери [3]), мы не знаемъ. Нѣкоторые іудейскіе толковники отожествляютъ отца Осіи съ упоминаемымъ въ 1 Пар. 5, 6 княземъ Рувимлянъ Беера (בְּאֵרָה, у LXX Βε'λ), „котораго отвелъ въ плѣнъ Θеглаθфелласаръ, царь ассирійскій“ (1 Пар. 5, 6). Исторически возможно, что въ царствованіе Факея, когда произошло выселеніе Θеглаθфелласаромъ іудеевъ въ Ассирію (4 Цар. 15, 27—30), отецъ пророка Осіи былъ еще живъ и вмѣстѣ съ другими былъ уведенъ въ плѣнъ ассирійскій [4]), но противъ отожествленія его съ княземъ Рувимлянъ „Беера“ говоритъ различіе ихъ именъ по начертанію въ масоретскомъ текстѣ и у LXX [5]). Называя отца Осіи, книга пророка Осіи въ 1 и 3 гл. ея даетъ еще краткія свѣдѣнія о его женитьбѣ

---

1) Такъ, по Іерониму (стр. 152), „*неправильно* читается въ греч. и лат. кодексахъ“. Замѣчаніе не особенно основательное. Ср. Simson стр. 7. Соотвѣтствующая форма этого имени встрѣчается въ ассир. надписяхъ (Cheyne стр. 1). Bolck (Herzog) считаетъ Αυση первоначальной формой у LXX, а Ωσηε—корректурой экзапловъ (371 стр.). Ibid. Vatke стр. 671.

2) См. Simson стр. 7.

3) Это имя встрѣчается еще въ Быт. 26, 34.

4) Большинство толковниковъ считаютъ сомнительнымъ, чтобы отецъ пророка Осіи былъ живъ ко времени плѣна израильтянъ Θеглаθфелласаромъ при Факеѣ. Такъ повторяютъ вслѣдъ за Knobel'емъ (ср. Бродовичъ въ его книгѣ стр. X и прим. 1). Но если дѣятельность пророка началась въ 752 году (ниже), и онъ былъ въ это время молодымъ (не былъ еще женатъ), а въ плѣнъ Беера былъ отведенъ до 709 г. (послѣдній годъ царствованія Факея, если даже считать двѣнадцатилѣтнее междуцарствіе послѣ Іеровоама II), то возможно, что въ возрастѣ лѣтъ 80-85 онъ долженъ былъ раздѣлить горькую участь своихъ современниковъ.

5) Также и въ другихъ древнихъ переводахъ. Nicolaus de Lyra считаетъ Беери за пророка. Замѣчанія на это см. у Simson'a стр. I. Своеобразно (аллегорически) понимаетъ „בן־בארי“ Іеронимъ (стр. 152—153). Ср. еще замѣч. о семейной жизни у Wünsche (Введеніе стр. III) Töttermann'a, Keil'я, Orelli и др.

и рожденіи у него дѣтей. Этимъ и ограничиваются свѣдѣнія о семейной жизни пророка.

Относительно общественнаго положенія пророка ничего не извѣстно. Duhm предполагаетъ, что пророкъ Осія принадлежалъ къ священническому сословію: пророкъ говоритъ часто о священникахъ (4, 6 и слѣд. 5, 1 и др.), о „законѣ Божіемъ“ (4, 6; 8, 12), „о нечистомъ“ (9, 3, ср. 5, 3; 6, 10), и т. п.; онъ считаетъ тяжелымъ наказаніемъ для народа прекращеніе жертвъ (3, 4; 9, 4 — 5) и знаетъ прекрасно прошедшую исторію своего народа [1]). Но все это не говоритъ еще, какъ кажется Duhm'у, что Осія былъ изъ священническаго сословія. Знаніе закона, свѣдѣнія о жертвахъ, „нечистомъ“ и вообще о религіозномъ культѣ вполнѣ естественны были и для всякаго еврея; для всякаго же еврея, истинно ревнующаго о законѣ, прекращеніе жертвъ должно было казаться тяжелымъ наказаніемъ избраннаго народа. Не можемъ мы и знаніе прошлой исторіи евреевъ считать только исключительнымъ достояніемъ священниковъ. Народъ еврейскій всегда зналъ свою исторію; иначе и самыя ссылки учителей еврейскихъ при ихъ нравственной проповѣди на частные случаи изъ прошлой жизни народа, какъ на примѣры, не имѣли-бы въ устахъ поучающихъ смысла и не достигали бы своей цѣли [2]).

О пророческой дѣятельности Осіи говоритъ его книга. О внѣшнихъ подробностяхъ проповѣди пророка и объ отношеніи къ ней слушателей нѣтъ свѣдѣній. Нѣкоторые комментаторы на основаніи 9, 7 — 8 книги пророка думаютъ, что онъ подвергался преслѣдованіямъ недоброжелателей за свои рѣзкія и горячія обличенія [3]). Но это смѣлое предположеніе ослабляется еще неточностью и темнотою выраженій даннаго мѣста [4]).

О мѣстѣ смерти и погребенія пророка существуютъ только преданія, несогласныя другъ съ другомъ и уже этимъ несогласіемъ подрывающія свою историческую достовѣрность.

[1]) Duhm,—Die Theologie der Propheten, Bonn, 1875, стр. 130.— Это предположеніе считаетъ „весьма вѣроятнымъ“ Cornill стр. 172.

[2]) Хотя-бы того-же пророка Осіи 9, 9; 10, 9; 10, 14; 11, 8 и др.

[3]) Cornill 172; ср. мнѣнія Ewald'a и Umbreit'a (ниже).

[4]) Hastings. Библ. словарь стр. 420.

По христіанскимъ преданіямъ пророкъ родился, умеръ и погребенъ въ колѣнѣ Иссахара, въ городѣ, который писатели называютъ различно: Ефремъ Сиринъ [1])—Веелмоѳъ, псевдо-Епифаній—Белемоѳъ, псевдо-Дороѳей—Белемонъ [2]) и пр. Пытаются отождествить указываемое преданіями мѣсто рожденія и смерти пророка съ упоминаемымъ въ книгѣ Юдиѳь (8, 3) Валамономъ или съ названнымъ у Іисуса Навина Веѳсамисомъ (19, 22). Уже это различіе указаній и наименованій мѣста рожденія и смерти пророка говоритъ объ исторической недостовѣрности свидѣтельствъ святоотеческаго преданія. На основаніи этихъ свидѣтельствъ можно развѣ только установить, что пророкъ Осія *по преданію* родился, умеръ и погребенъ въ колѣнѣ Иссахара или вообще — въ сѣверномъ царствѣ. Придавать же какую-л. *историческую* цѣнность этимъ свидѣтельствамъ нельзя, равно какъ и преданіямъ іудейскимъ и арабскимъ [3]). По одному изъ іудейскихъ преданій пророкъ Осія умеръ въ Вавилонѣ, но прахъ его былъ принесенъ въ Галилею и погребенъ въ городѣ Цефаѳъ [4]). По другому пророкъ былъ уроженецъ Галаада, и могила его указывается близъ эс-Сольта (es—Salt) [5]). Изъ арабскихъ сагъ одна воспѣваетъ прекрасный памятникъ на могилѣ пророка Осіи въ городѣ Алменіи, близъ Триполиса, а по другимъ указаніямъ арабовъ могила пророка находится въ восточно-іорданской части Палестины на мѣстѣ древняго Рамоѳа Галаадскаго [6]).

Былъ-ли пророкъ Осія по *происхожденію* Израильтянинъ или Іудей,—на этотъ вопросъ книга его не даетъ точнаго, опредѣленнаго отвѣта. Что пророкъ проповѣды-

[1]) Стр. 123.

[2]) Подробно не приводимъ этихъ свидѣтельствъ и разныхъ наименованій мѣста рожденія пророка въ виду исторической малоцѣнности этихъ свидѣтельствъ. Подробности можно найти у Hamaker'а въ его „Commentatio in libellum de vita et morte prophetarum, qui graece circumfertur“. 1832.

[3]) Объ ихъ цѣнности см. у Simson'а, Wünsche, Nowack'а. Hastings, игнорируя эти свидѣтельства, пытается даже найти основанія въ книгѣ пророка тому, что пророкъ былъ *сельскій* житель, а не житель *города*, какъ говорятъ преданія (Библ. сл. 420 стр.).

[4]) См. подроб. у Simson'а стр. 2—3.

[5]) Hastings., ibid.

[6]) Подробнѣе у Simson'а стр. 2—3 или Wünsche стр. IV.

валъ въ сѣверномъ царствѣ,—въ Израильскомъ,—это ясно видно даже изъ поверхностнаго изученія его книги. Съ этимъ всѣ „согласны, да и должны быть согласны“, по справедливому замѣчанію Hengstenberg'а [1]). Но, что Осія былъ и по рожденію Израильтянинъ, — категорически утверждать этого нельзя. Противоположное мнѣніе, что пророкъ Осія былъ по происхожденію Іудей,—мы находимъ у Maurer'а въ его выше помѣченныхъ „Observationes“ [2]).

При аргументаціи своего мнѣнія Maurer выходитъ изъ двухъ положеній: во 1-хъ, что пророки склонны въ своихъ писаніяхъ, какъ и всякій авторъ, опредѣлять время своей дѣятельности по царямъ туземнымъ, царямъ *ихъ* царства,— во вторыхъ,—что „morum magistri“ всегда болѣе строго осуждаютъ въ своихъ соплеменникахъ даже мелкія преступленія, которыя равнодушно допускаютъ въ чужихъ имъ людяхъ. Первое мы находимъ у пророка Михея и Исаіи: они по царямъ ихъ царства обозначаютъ время своей пророческой дѣятельности. Если же пророкъ для своей дѣятельности выступаетъ изъ отечества въ предѣлы другого царства (напр., Іудей идетъ къ израильтянамъ), тогда время его дѣятельности опредѣляется, какъ это полагаетъ Maurer, по царямъ того и другого царствъ и при томъ такъ, что впереди стоятъ цари его собственной земли. Примѣръ этого представляетъ Амосъ, „одинъ изъ пастуховъ Ѳекойскихъ“, дѣйствовавшій „во дни Озіи, царя Іудейскаго, и во дни Іеровоама, сына Іоасова, царя Израильскаго“ (1, 1).

Примѣняя свою основную точку зрѣнія къ книгѣ пророка Осіи, Maurer находитъ въ ея надписаніи подтвержденіе для своего мнѣнія о происхожденіи писателя книги. Осія опредѣляетъ время своей дѣятельности сначала по четыремъ іудейскимъ царямъ и затѣмъ упоминаетъ объ одномъ только израильскомъ царѣ Іеровоамѣ II, какъ-бы для того, чтобы показать, что „genere fuisse

---

[1]) 183 стр.

[2]) Стр. 292—297. Еще такого же мнѣнія держится Iahn (Maurer стр. 291).

*Iudeum* atque inter Ephraimitas vatem prodiisse“ [1]. Примѣняя и второе свое основное положеніе къ книгѣ пророка Осіи, Maurer дѣлаетъ выводъ объ іудейскомъ происхожденіи ея автора. „Morum magistri“ слабо порицали въ чужихъ то, что въ своихъ строго карали [2]. Такъ и Осія не относится снисходительнѣе къ іудеямъ, но, благословляя ихъ въ 1, 7 и ясно выражая предпочтеніе ихъ израильтянамъ въ 4, 15,—затѣмъ, „часто строго осуждаетъ и обличаетъ ихъ (5, 5, 8. 10. 12. sqq. 6, 4 sq. 8, 14; 10, 11; 12, 1. 3 sqq...)“ [3].

Разсмотримъ мнѣніе Maurer'а. Во 1-хъ, тѣ положенія, на которыхъ Maurer основываетъ свои выводы, не могутъ ex principio быть примѣнимы къ писаніямъ пророческимъ. Ветхозавѣтный пророкъ Іеговы, былъ-ли онъ Іудей или Израильтянинъ, въ Іудеѣ или Самаріи онъ выступалъ съ своею проповѣдью, находился, по справедливому замѣчанію Hengstenberg'а [4], въ особомъ отношеніи къ царству Іудейскому. На отдѣленіе царства Израильскаго онъ смотрѣлъ, какъ на отпаденіе его отъ Бога, отъ установленнаго Имъ культа и царской династіи дома Давидова. Нечестіе израильскихъ царей и установленное оффиціально во Израилѣ почитаніе тельца естественно вызывали грозныя обличенія пророковъ, заставляли ихъ съ упованіемъ смотрѣть на царство іудейское и отсюда ожидать спасенія Израиля. Признавая законной, Богомъ установленной царскую власть только царей Іуды, пророки, хотя-бы и Израильтяне, какъ истинные слуги Бога, естественно могли опредѣлять время своей дѣятельности по царямъ Іуды. И пр. Осія, книга котораго полна обличеній и преще-

---

[1] „Былъ Іудей, а среди Ефремлянъ выступилъ пророкомъ“ (293 стр.).

[2] Knobel (Proph. II, S. 155), по справедливому замѣчанію Simson'а (стр. 4, прим. 6), при передачѣ второго аргумента Maurer'а придаетъ ему совершенно противуположный смыслъ, чѣмъ какой онъ имѣетъ у самого Maurer'а. Отсюда, думаемъ мы, и у Wünsche, ссылающагося на Knobel'я и, очевидно, не провѣрившаго его по Maurer'у, второй аргументъ послѣдняго принимается и передается *также,* ложно (Wunsche, VI стр. подъ букв. в).

[3] Maurer 294—295 стр.

[4] Стр. 184.

ній Израиля, признавалъ вообще институтъ царской власти у богоизбраннаго народа и не признавалъ только законною небогоустановленную династію царей Израильскихъ. Это мы увидимъ ниже. Отсюда и изъ того, что Осія опредѣляетъ время своей дѣятельности по царямъ Іудейскимъ, не слѣдуетъ еще съ достовѣрностью, что онъ былъ Іудей.

Что касается второго основного положенія Maurer'а,— что „morum magistri“ слабо порицаютъ въ чужихъ то, что въ своихъ караютъ, — то относительно него Keil справедливо замѣчаетъ: „мнѣніе, что Израильскій пророкъ не скорбѣлъ-бы объ іудеяхъ или порицалъ-бы менѣе строго грѣхи ихъ (Maurer), основывается на противномъ Свящ. Писанію предположеніи, что пророки въ своихъ писаніяхъ, какъ „morum magistri“, исходятъ изъ субъективныхъ симпатій и антипатій; сни, какъ органы Св. Духа, помимо присущей каждому человѣку пристрастности, высказываютъ истину“ [1]).

Непримѣнимость ex principio выставленныхъ Maurer'омъ основныхъ положеній къ писаніямъ пророческимъ,— это первое. Во вторыхъ, если-бы мы и признали эти положенія критеріями возможными для писаній пророческихъ, то и тогда нельзя сдѣлать изъ нихъ выводовъ Maurer'а.

Что пророки, выступающіе съ пророческой дѣятельностью изъ предѣловъ своего царства въ другое, опредѣляютъ время своего служенія по царямъ обоихъ царствъ, при чемъ сначала по царямъ ихъ собственной земли,— это положеніе не доказано. Прилагать его къ книгѣ пророка Осіи, т. е. подводить подъ общее правило еще одинъ примѣръ, нельзя, такъ какъ оно само основано на единственномъ примѣрѣ пр. Амоса. При томъ-же у Амоса точнѣе обозначается въ надписаніи книги его происхожденіе и это, можетъ быть, ради исключительности его положенія, какъ думаетъ Hengstenberg [2]). Развѣ нельзя съ рав-

[1]) Комментар. стр. 9.

[2]) Стр. 187. Намекъ на исключительность его положенія, какъ пророка-Іудея въ Изр. царствѣ, Henstenberg видитъ въ гл. 7, особ. ст. 12.

нымъ правомъ предположить на основаніи примѣра пр. Осіи и Амоса, что пророки, обличающіе Израиля и только отчасти Іуду, опредѣляютъ время служенія своего по царямъ обоихъ царствъ въ видахъ большей точности для Іудеевъ и для Израильтянъ, если-бы пророческія книги распространились въ обоихъ царствахъ? А, главное, подлинность надписанія, на разборѣ котораго Maurer основываетъ свои выводы, т. е. принадлежность его самому пророку Осіи, подвергается многими учеными сомнѣнію [1]), а, слѣдовательно, и выводы, основывающіеся на немъ, не могутъ быть безусловно и для всѣхъ убѣдительными. Самъ Maurer склоненъ подозрѣвать подлинность надписанія и какъ-бы самъ подрываетъ вѣроятность своего мнѣнія, разбираемаго нами, когда нѣсколько выше говоритъ: „Atque illud quidem vix potest dubitari, inscriptionem *ab aliena manu* profectam esse“ [2]).

Второе основное положеніе Maurer'а, что „morum magistri“ обычно строже осуждаютъ своихъ соплеменниковъ, чѣмъ другихъ, ведетъ въ приложеніи къ книгѣ пр. Осіи скорѣе къ діаметрально противоположному мнѣнію, чѣмъ выводъ самого Maurer'а. Осія, по его книгѣ, строгій и неумолимый обличитель пороковъ Ефрема и грозный провозвѣстникъ грядущихъ наказаній Израиля за его грѣхи, и это наряду съ болѣе мягкимъ и рѣдкимъ обличеніемъ у него Іудеевъ. Не естественнѣе-ли съ точки зрѣнія Maurer'а считать автора неумолимыхъ прещеній Израиля—за Израильтянина? Обратный выводъ могъ-бы быть скорѣе сдѣланъ изъ другого, столь-же вѣроятнаго положенія, что „morum magistri“ при обличеніяхъ часто болѣе снисходительны къ своимъ единоплеменникамъ, чѣмъ къ членамъ чужого имъ царства или народа [3]). Строгія обличенія пророкомъ въ его книгѣ Израильтянъ и болѣе мягкое отношеніе къ грѣхамъ Іудеевъ находятъ себѣ естественное объясненіе не въ пристрастіи пророка, какъ „morum magistri“, къ

[1]) См. ниже.

[2]) Замѣчаніе 4 при главѣ II.

[3]) По этому такъ, можетъ быть, и понялъ второй аргументъ Maurer'а Knobel. См. выше.

своимъ соплеменникамъ, а въ дѣйствительномъ и исторически извѣстномъ положеніи дѣлъ, когда при сохраненіи истиннаго богопочитанія во Іудеѣ Израиль съ своимъ почитаніемъ тельца болѣе и болѣе уклонялся отъ созерцаемаго пророками идеала царства Божія.

Несостоятельность мнѣнія Maurer'a—это, такъ сказать, отрицательное доказательство въ пользу мнѣнія большинства новѣйшихъ толковниковъ, что Осія не только дѣйствовалъ въ сѣверномъ, Израильскомъ царствѣ, но и былъ родомъ Израильтянинъ. Но есть въ пользу этого мнѣнія и положительныя данныя.

Что „пророкъ Осія состояніе и судьбу Израильскаго царства имѣлъ въ виду на протяженіи всего своего пророчества", изъ этого еще не слѣдуетъ, что онъ былъ Израильтянинъ, какъ думаетъ Hastings [1]). Осія былъ посланъ Богомъ, какъ пророкъ и обличитель Израиля, и хотя-бы онъ былъ Іудей, его книга естественно содержала-бы главнымъ образомъ обличенія Израиля. За его Израильское происхожденіе болѣе говоритъ тотъ живой, жизненный интересъ, который обнаруживаетъ пророкъ къ судьбѣ этого царства, и ясное изъ его книги детальное знаніе имъ царства Израильскаго, его исторіи, его задачъ и стремленій, даже его топографіи. Осія—пророкъ Ефрема, онъ живетъ его жизнію, его радостями и печалями. Израиль—это, по выраженію Kautzsch'a [2]), „*его* народъ, за который пророкъ дрожитъ въ глубинѣ души, грѣхи котораго возбуждаютъ въ немъ святой гнѣвъ, но для котораго онъ надѣется на милость Бога въ послѣдніе дни. Рѣчи пророка колеблются между страхомъ и надеждою, обвиненіями и печалью, текутъ безъ строгой послѣдовательности мыслей, переходятъ въ рыданія"... Интересъ автора книги къ судьбѣ Израиля показываетъ, что книга написана „кровью Израиля" [3]). О царствѣ Іудейскомъ, о его положеніи и судьбѣ пророкъ упоминаетъ только кратко и какъ-бы кстати, мимоходомъ, по той связи и зависимости, въ какой стоитъ настоящее и будущее Из-

[1]) Стр. 420 его словаря, сл. „Hosea".
[2]) Помѣч. выше сочиненіе стр. 47.
[3]) Выраженіе Wünsche стр. V.

раиля и Іуды (напр. 1, 7, 11; 3, 5; 5, 5 и др.) Какъ Израильтянинъ, Осія до мелочей знаетъ состояніе царства Израильскаго. Онъ со всѣми деталями и поразительной наглядностью набрасываетъ передъ нами мрачную картину состоянія его родины... Ему понятны дѣйствія и побужденія высшей власти, интриги правительства (союзы съ ассиріянами и египтянами), интересы жрецовъ. Географія страны прекрасно знакома пророку. Онъ называетъ Самарію (7, 1; 8, 5 сл. 10, 5. 7; 14, 1), Галаадъ (6, 8; 12, 11), Сихемъ (6, 9), Галгалъ и Веѳиль (4, 15; 9, 15; 10, 15; 12, 4 и др.); Іерусалимъ же, глава царства Іудейскаго, не упоминается даже бѣгло. На все пространство царства у пророка указываютъ Массифа или Галаадъ на востокѣ и Ѳаворъ на западѣ (5, 1), а это границы территоріи только Израильскаго царства. Многіе толковники въ обоснованіе мнѣнія объ Израильскомъ происхожденіи пророка Осіи указываютъ на 1, 2 его книги, гдѣ царство Израильское пророкъ называетъ прямо „сія земля" (הָאָרֶץ), на 7, 5, гдѣ царь Израильскій для пророка „нашъ царь", и на слова 6, 10: „въ домѣ Израиля Я вижу ужасное" [1]). Но другіе толковники не находятъ возможнымъ видѣть въ намѣченныхъ мѣстахъ *точнаго* указанія на происхожденіе пророка изъ Израильскаго царства. По Wünsche [2]), указанныя выраженія 1, 2; 7, 5 и 6, 10 „говорятъ только о томъ, что рѣчи пророка произнесены во Израилѣ", а Sharpe [3]) справедливо указываетъ, что слова 6, 10 относятся къ лицу Іеговы, какъ это ясно изъ контекста, а не къ лицу пророка (см. 4 ст. и 10—11), и что изъ словъ „день нашего царя" (7, 5) нельзя сдѣлать опредѣленнаго, точнаго вывода; Cheyne же считаетъ послѣднее выраженіе „просто популярною фразою, употребленною пророкомъ въ полусатирическомъ смыслѣ" [4]). Гораздо болѣе за Израильское

[1]) Vatke (стр. 672) указываетъ еще на то, что въ заключительной „картинѣ лучшаго вѣка" (XIV, 2) упоминается только Израиль (ср. 3, 5). Это ничего не доказываетъ: вѣдь Израиль—конечная и главная цѣль дѣятельности пророка, его надеждъ и упованій. Ср. объясн. наши стр. 20, прим. 1.

[2]) Wünsche стр. VIII.

[3]) Стр. 1 (помѣченнаго выше сочиненія).

[4]) Стр. 10.

происхожденіе автора книги пр. Осіи говоритъ своеобразность ея изложенія, ея языкъ и дикція. Характеръ изложенія обличаетъ въ авторѣ сына сѣвернаго царства [1]). Языкъ и дикція книги оцвѣчены арамеизмами. На послѣднее указываютъ многіе комментаторы, какъ на главное доказательство, что Осія не только дѣйствовалъ въ Израильскомъ царствѣ, но и по происхожденію (языку) былъ Израильтянинъ [2]). Можно, пожалуй, еще указать и на традиціонныя преданія о происхожденіи пророка изъ колѣна Иссахарова...

Въ заключеніе остается повторить слова Hengstenberg'a, что „вѣроятность мнѣнія объ іудейскомъ происхожденіи пророка Осіи относится къ вѣроятности мнѣнія о происхожденіи его изъ Израильскаго царства, какъ 1: 100“ [3]).

## Время пророческой дѣятельности Осіи; предположенія о времени и мѣстѣ написанія его книги.

Нельзя не согласиться съ мнѣніемъ нѣкоторыхъ толковниковъ книги пр. Осіи, что *безусловно вѣрное и точное* опредѣленіе хронологическихъ границъ его дѣятельности представляетъ *непреодолимыя* трудности [4]). Послѣднія, повидимому, не должны бы были имѣть мѣста, такъ какъ мы въ 1, 1 кн. пророка читаемъ дату его времени: „Слово Господне... Осіи... во дни Озіи, Іоаѳама, Ахаза, Езекіи, царей Іудейскихъ, и во дни Іеровоама, сына Іоасова, царя Израильскаго“. Но подлинность, т. е. принадлежность этого надписанія пророку Осіи, и вѣрность его хронологической даты подвергаются сомнѣнію и, какъ увидимъ ниже, не безъ основаній. Съ другой стороны, самая книга пр. Осіи по содержанію не даетъ вѣрныхъ данныхъ для опредѣленія времени его дѣятельности, и если содержитъ намеки на нѣкоторыя событія, то эти намеки такого рода, что ученые въ правѣ дѣлать изъ нихъ выводы, во первыхъ, о несоотвѣтствіи надписанія содер-

---

[1]) Wünsche, ibid.
[2]) Herzog, Wünsche, Nowack, Cornill, Hitzig, Keil, Смирновъ и др.
[3]) Стр. 187.
[4]) Wünsche, напр., стр. IX.

жанію книги, во вторыхъ, только болѣе или менѣе *вѣроятныя* предположенія о хронологическихъ границахъ дѣятельности пророка. Объ этомъ достаточно говоритъ уже тотъ фактъ, что одни ученые періодъ дѣятельности пророка опредѣляютъ въ 15—20 лѣтъ, другіе въ 50—60 и болѣе.

Если признавать подлинной дату надписанія: „во дни Озіи, Іоаѳама, Ахаза, Езекіи, царей Іудейскихъ, и во дни Іеровоама, сына Іоасова, царя Израильскаго“,—то является, прежде всего, недоумѣніе, выставляемое многими учеными: почему Осія, который проповѣдывалъ и писалъ, очевидно, для сѣвернаго царства, обозначаетъ время своей дѣятельности по царямъ Іуды? При разборѣ мнѣнія Maurer'a объ іудейскомъ происхожденіи пр. Осіи, мы отчасти отвѣтили на это недоумѣніе: датировка пророка по царямъ Іуды можетъ быть объяснена „особымъ отношеніемъ пророковъ къ царству Іудейскому“, а обозначеніе по царямъ того или другого царства могло быть сдѣлано „въ видахъ большей точности и ясности для іудеевъ и израильтянъ, если-бы пророческая книга распространилась въ обоихъ царствахъ“ [1]). Конечно, это — предположеніе; однако оно могло бы устранить указанное недоумѣніе, тѣмъ болѣе, что недоумѣніе основывается на мнѣніи объ Израильскомъ происхожденіи Осіи, а это мнѣніе не можетъ быть названо *безусловно* достовѣрнымъ [2]). Но съ этимъ недоумѣніемъ связана другая странность въ датѣ надписанія: обозначеніе времени по Іеровоаму II и по четыремъ царямъ Іуды не сходится на нѣсколько десятковъ лѣтъ [3]). Далѣе, послѣдній, упоминаемый здѣсь царь

[1]) Выше стр. 9 и 11.

[2]) Выше стр. 8 ср. 14.

[3]) Если признавать междуцарствіе (послѣ Іеровоама II), то періодъ *послѣ смерти* Іеровоама II и *до воцаренія* Езекіи—будетъ около 60 л. (см. счисленіе Ed. Mahler'a „Biblische Chronologie und Zeitrechnung der Hebräer“. Wien 1887 г. см. стр. 50—51), что предполагаетъ болѣе, чѣмъ 60-лѣтнюю разницу даты надписанія по царямъ Іуды и по царямъ Израиля. Счисленіе другое (см. таблицу у Cheyne стр. 40) даетъ разницу лѣтъ въ 20 съ небольшимъ.—По первому счисленію, слѣд., періодъ дѣятельности пророка обнимаетъ болѣе 60 лѣтъ. (Такъ считаетъ, напр., Hengstenberg, стр. 187—188). Такая, правда безпримѣрная, продолжи-

Іудейскій царствовалъ болѣе двадцати лѣтъ по разрушеніи Израильскаго царства (4 Цар. 18, ср. ст. 2 и 10). Почему же не названы цари Израильскіе послѣ Іеровоама? Hävernick [1]) хочетъ объяснить это особымъ отношеніемъ пророковъ къ царямъ дома Іудина и предположеніемъ, что пророки только на царей Іудиныхъ смотрѣли, какъ на богоустановленныхъ. Но почему тогда Осія называетъ Іеровоама? Если Осія считалъ незаконными царей, смѣнившихъ династію Іиуя, установленную Богомъ (4 Цар. 9, 6 слѣд.), то почему онъ не называетъ Захарію, послѣдняго царя изъ дома Іиуева? Hengstenberg думаетъ, что Осія указываетъ Іеровоама II, чтобы точнѣе опредѣлить время *выступленія* своего на дѣятельность; но если пророкъ имѣлъ въ виду это именно обозначить, то почему онъ не довольствуется упоминаніемъ одного Озіи, какъ царя, при которомъ началась его дѣятельность? Далѣе, анализъ содержанія книги показываетъ, что 1—3 главы ея рисуютъ состояніе царства Израильскаго при Іеровоамѣ II; въ послѣдующихъ же обличаются безпорядки и нестроенія царства, послѣдовавшіе послѣ Іеровоама. Почему же при такомъ хронологическомъ распорядкѣ рѣчей пророка—въ надписаніи „позднѣйшія даты (Озія и т. д.) предшествуютъ раннѣйшимъ (Іеровоамъ)?“ [2]) Анализъ первыхъ трехъ главъ показываетъ, что пророкъ проповѣдывалъ при Іеровоамѣ II, т. е. подтверждаетъ правильность второй даты надписанія; наоборотъ,—и это главное,—анализъ слѣдующихъ главъ (4—14) показываетъ, что пророкъ *едва-ли* дѣйствовалъ при Езекіи и Ахазѣ, т. е. говоритъ о неподлинности даты по царямъ Іудейскимъ [3]).

На основаніи всего сказаннаго почти всѣ толковники (Hitzig, Strack, Wünsche, König, Cornill, Riehm, Kautzsch, Driver, Nowack, Herzog, Orelli), считая надписаніе „во

---

тельность дѣятельности пророческой сама по себѣ еще не возбуждаетъ сомнѣній, какъ кажется нѣкоторымъ комментаторамъ: при раннемъ призваніи пророка (что возможно: пророкъ не былъ еще женатъ) 60-лѣтняя дѣятельность пророка естественна (Töttermann, Herzog).

[1]) Стр. 277—278 (§ 234).

[2]) Недоумѣніе Driver'а стр. 322.

[3]) Объ этомъ подробно ниже.

дни Іеровоама“ за подлинное обозначеніе пророкомъ начала его дѣятельности, не признаютъ таковою дату по царямъ іудейскимъ. Сходство послѣдней съ датою у пророка Исаіи 1, 1 (ср. Михея 1, 1) дало поводъ къ предположенію, что дата книги пророка Осіи—глосса позднѣйшей руки. По этому предположенію, кто - то перенесъ дату отъ перваго изъ великихъ пророковъ къ первому изъ малыхъ—Осіи, желая отмѣтить послѣдняго, какъ современника перваго.

Все сказанное выше заставляетъ и насъ склониться къ предположенію, что дата надписанія по царямъ Іуды—глосса позднѣйшаго времени... Остается единственный путь для возможно достовѣрнаго опредѣленія terminus a quo и terminus ad quem дѣятельности пророка Осіи: это—анализъ содержанія книги, указаніе тѣхъ событій, которыя нашли отраженіе въ книгѣ пророка и которыхъ, слѣдовательно, онъ былъ современникомъ, и возможные и нужные для нашей цѣли выводы изъ этого. Этотъ анализъ вмѣстѣ съ тѣмъ покажетъ намъ, подлинна-ли дата надписанія книги: „во дни Озіи, Іоаѳама, Ахаза, Езекіи“ [1]). Къ такому анализу книги и перейдемъ.

Мы сказали, что анализъ 1—3 главы книги пр. Осіи говоритъ за вѣрность надписанія „во дни Іеровоама“, т. е. подтверждаетъ, что пророкъ дѣйствовалъ во дни этого царя. Дѣйствительно, наказаніе, которое должно было постигнуть домъ Іиуя, только еще ожидалось и предсказывалось: „еще немного“, взываетъ пророкъ отъ лица Божія, „и Я взыщу кровь Изрееля съ дома Іиуева“. (Ср. объясн. къ 1, 4). Династія Іиуя была на тронѣ, и даже можно точнѣе установить: на тронѣ былъ еще Іеровоамъ [2]). Это подтверждаетъ картина 1—3 главъ. Всѣ еще живутъ въ

---

[1]) Г. Бродовичъ въ своей диссертаціи доказываетъ подлинность даты книги пророка Осіи по царямъ Іуды и расширяетъ продолжительность времени дѣятельности пророка до 50 лѣтъ. Не раздѣляя этого взгляда, мы считаемъ нелишнимъ къ нижеслѣдующей аргументаціи нашего мнѣнія присоединить подъ строкой замѣчанія относительно нѣкоторыхъ разсужденій г. Бродовича.

[2]) Его то пророкъ, можетъ быть, и именуетъ одного въ надписаніи своей книги, чтобы обозначить terminus a quo своей пророческой дѣятельности.

полномъ благополучіи: золота и серебра много, справляются веселыя празднества (2, 13)[1]; въ хлѣбѣ, винѣ, маслѣ, шерсти и льнѣ нѣтъ недостатка (2, 7. 10 слѣд.) и т. д. На ряду съ внѣшнимъ процвѣтаніемъ и благополучіемъ падаетъ религіозность и нравственность народа... Эта картина вполнѣ приложима къ царствованію Іеровоама, но едва-ли ко времени Захаріи. Непосредственно уже послѣ смерти Іеровоама благосостояніе и покой царства были нарушены: начались волненія, жертвою которыхъ палъ черезъ 6 мѣсяцевъ Захарія, послѣдній отпрыскъ дома Іиуя. Съ другой стороны, развращеніе народа по 1—3 гл. не достигло еще такой степени, какъ послѣ смерти Іеровоама. Это можно видѣть уже изъ того, что имя первенца пророческаго („Изреель") указываетъ на наказаніе за отдѣльную вину, тяготѣвшую на Израилѣ, а не на отверженіе еще народа за общее нечестіе (ср. толк. 1, 4 слѣд.). Картина общаго глубокаго нечестія и развращенія, подобная картинамъ 4-ой и послѣдующихъ главъ, въ 1—3 гл. отсутствуетъ: пророкъ возстаетъ со всей силою, какъ противъ главнаго грѣха, только противъ начинавшагося слiянія, такъ называемаго синкретизма въ культѣ (гл. 2.). Какъ признакъ картины временъ Іеровоама въ 1—3 главахъ, Riehm указываетъ еще то, что царство Іуды, по 1, 7, подавало надежды на исправленіе, намековъ на что въ послѣдующихъ главахъ мы уже не встрѣчаемъ[2]).

Совершенно иную картину рисуютъ намъ гл. 4—14: это картина постепенно усиливающагося нечестія народа Израильскаго, его все большаго и большаго удаленія отъ чистой религіи Іеговы, картина временъ анархіи при быстрой смѣнѣ царствующихъ лицъ на престолѣ и предсмертной агоніи гибнущаго государственнаго организма... Іеровоаму, какъ извѣстно, наслѣдовалъ его сынъ Захарія. Онъ не долго былъ царемъ, только 6 мѣсяцевъ, потомъ былъ убитъ. Его убійца Селлумъ сдѣлался царемъ, но также только на очень короткое время. Черезъ мѣсяцъ его постигаетъ участь предшественника и Менаимъ занимаетъ престолъ.

[1]) Стихи второй гл. считаемъ по распредѣленію 1—2 гл. въ масоретскомъ текстѣ.

[2]) Riehm стр. 47. Ср. ниже, стр. 48.

О Менаимѣ изъ 4 Цар. 15, 19 мы узнаемъ, что онъ платитъ Фулу (Ѳеглаѳфелласару) дань, „чтобы руки его были за него и чтобы утвердить царство въ рукѣ своей". Менаимъ платитъ дань ассирійскому царю, очевидно, для того, чтобы отвратить завоеваніе своей страны, или опереться на ассиріянъ въ борьбѣ съ другими врагами для удержанія престола. Дань эта различно опредѣляется; во всякомъ случаѣ она была тяжелымъ бременемъ для Израильтянъ. Безпорядки и государственныя нестроенія увеличивались; военныя неудачи постигали Израиля. Ничто уже, кажется, не могло спасти Израиля и гибель его близилась. Все это знаетъ пророкъ Осія и отмѣчаетъ въ своихъ рѣчахъ (4 — 14 гл.). Онъ знаетъ моральную порчу народа и священниковъ (4, 1 слѣд.; 6, 8—10; 7, 1; 9, 9),—то, что они забыли законъ Бога (4, 1 — 8), нарушаютъ его, заимствуютъ многое изъ ханаанскаго культа, онъ знаетъ пороки народа своего. Онъ сознаетъ, что Израиль и политически боленъ, онъ отмѣчаетъ смѣну царей, ихъ слабость, ихъ союзы съ египтянами и ассиріянами, духъ анархіи и партійности въ царствѣ (4, 18; 7, 3—7; 9, 15; 10, 3; 13, 10 и др.); онъ знаетъ о недостаткѣ у Израиля вѣрности, что такъ естественно для временъ политическаго разъединенія [1]). Объ Іудѣ онъ говоритъ уже не какъ о полной противоположности Израилю, а какъ о блудодѣйствующемъ вмѣстѣ съ Израилемъ и вмѣстѣ съ нимъ имѣющемъ погибнуть (Ср. 1, 7 и 4, 15; 5, 5; 5, 10; 6, 11; 8, 14; 10, 11; 12, 2). Все это—ясныя черты времени послѣ смерти Іеровоама. Можно думать, что пророкъ знаетъ и о дани Менаима царю Ассиріи Фулу (5, 13—14) [2]). Говорится еще у Осіи въ 7, 3—7 о цареубійствѣ. Разумѣется-ли здѣсь убійство Захаріи, или Селлума, или преемника Менаима Факіи, который черезъ два года послѣ вступленія на престолъ былъ убитъ Факеемъ (4 Цар. 15, 23—25),—съ точностью нельзя сказать. „Всѣ цари ихъ падаютъ", говоритъ Осія (7, 7): на основаніи этого можно думать, кажется намъ,

[1]) См. подробно въ слѣдующемъ отдѣлѣ „состояніе царства Израильскаго по книгѣ пр. Осіи".

[2]) Ср. ниже, стр. 21.

что здѣсь у Осіи картина *вообще* цареубійства. Но такъ или иначе, во всякомъ случаѣ на основаніи 7, 3—7 книги пророка можно предполагать и то, что Осія во время своей дѣятельности былъ еще свидѣтелемъ убійства Факіи, скорбѣлъ о горѣ Израиля, и это отразилось въ его рѣчахъ.

Найти въ книгѣ пр. Осіи указанія на событія дальнѣйшаго времени очень трудно: если и есть нѣкоторыя мѣста, содержащія повидимому подобнаго рода указанія, то они настолько общи, темны и неопредѣленны, что изъ нихъ нельзя дѣлать какихъ-либо выводовъ. Скорѣе можно отмѣтить тѣ событія позднѣйшей исторіи Израиля, которыя по своей важности несомнѣнно обратили-бы особое вниманіе пророка и нашли-бы отголосокъ въ его проповѣди, но на которыя мы, между тѣмъ, не находимъ никакихъ намековъ въ книгѣ Осіи. На эти событія можно указать и указываютъ, какъ на такія, ко времени которыхъ *прекратилась* дѣятельность пророка.

Нѣкоторые комментаторы ссылаются на тотъ фактъ, что глава 14 предполагаетъ еще возможность исправленія для Израиля и отклоненія гибели его царства, слѣдовательно, она написана до паденія царства Израильскаго. Къ этому надо прибавить, что и вся картина, набрасываемая пророкомъ, и его предсказанія о грозномъ судѣ въ будущемъ (9, 3; 10, 6; 12, 2) показываютъ, что пророкъ еще стоитъ предъ будущимъ кровавымъ концомъ своего отечества [1]). Но есть и болѣе раннія событія, которыя не имѣли еще, очевидно, мѣста при пророкѣ. Такъ, у пророка нѣтъ никакихъ намековъ на такъ называемую сиро-израильскую войну [2]). Этимъ именемъ называютъ

[1]) Töttermann, защищая правильность всего надписанія, находитъ, что паденіе царства Израильскаго ко времени царя Іудейскаго Езекіи обозначается Осіей, какъ совершившееся, въ 13, 1: „וַיֶּאְשַׁם בַּבַּעַל וַיָּמֹת“. Но это выраженіе слишкомъ общаго и неопредѣленнаго характера, а снесеніе его съ послѣдующимъ 13, 15; 14, 1 слѣд. и съ общей картиной грознаго *будущаго* показываетъ, что этому выраженію нельзя придавать съ Töttermann'омъ (стр. 4) предвзятаго опредѣленнаго значенія. Невозможнымъ поэтому же мы считаемъ и предположеніе другихъ ученыхъ, раздѣляемое г. Бродовичемъ, что пророкъ пережилъ катастрофу Израильскаго царства. (См. стр. XIII книги Бродовича).

[2]) Этотъ фактъ отмѣчаетъ Valeton и всѣ почти толковники книги пр. Осіи, которые опредѣляютъ время дѣятельности пророка путемъ ана-

войну, которую Сирійцы при царѣ Рецинѣ и Израиль при царѣ Факеѣ вели сообща противъ Іудейскаго царя Ахаза, чтобы лишить его престола (4 Цар. 15, 37; 16, 5 слѣд.). О причинахъ этой войны высказываются только предположенія. Несомнѣненъ фактъ, что эта война имѣла большое значеніе и для Израиля,—для него она была началомъ конца,—и для Іуды. Не могло не быть, поэтому, въ книгѣ пророка рѣчи или упоминанія объ этой братской кровавой войнѣ, если-бы пророкъ былъ ея современникомъ-очевидцемъ. Töttermann [1]) указываетъ на 5, 13, гдѣ будто-бы „разумѣется событіе 4 Цар. 16, 7—8, когда Ахазъ искалъ у ассирійскаго царя помощи противъ сирійцевъ и израильтянъ". Но если видѣть въ этихъ стихахъ указаніе пророка на какой-л. опредѣленный единичный случай обращенія Ефрема къ ассирійскому царю за помощью, то здѣсь разумѣется скорѣе время Менаима и его опора на ассирійскаго царя Фула: „и пошелъ Ефремъ къ Ассуру (5, 13)". Но чтобы сдѣлать и такой выводъ изъ словъ 13 ст. 5 главы, для этого послѣдующія слова „и послалъ къ царю Іареву" и самый титулъ „царь Іаревъ" слишкомъ темны и не выяснены; тѣмъ болѣе въ этихъ словахъ нельзя видѣть намека на обращеніе Ахаза за помощью къ ассиріянамъ

лиза его книги (перечень ихъ—выше). Бродовичъ не считаетъ этого указанія ученыхъ что-либо доказывающимъ. „Пророки", возражаетъ онъ, „не должны были писать и на самомъ дѣлѣ не писали всего того, что они знали" (стр. XV—возраженіе подъ второй цифрой). Никто не говоритъ и не предполагаетъ, конечно, что пророкъ *долженъ* былъ писать о сиро-израильской войнѣ, разъ онъ былъ ея очевидцемъ. Ученые только съ недоумѣніемъ останавливаются предъ фактомъ умолчанія пророкомъ Осіей объ этой важной въ исторіи Израиля войнѣ. Къ тому же въ книгѣ Осіи есть много обличеній Израиля въ нравственныхъ порокахъ: убійствѣ, воровствѣ, частыхъ кровопролитіяхъ. Совмѣстно съ этимъ вполнѣ естественно было-бы ожидать и обличеній въ братоубійствѣ, какимъ была сиро-израильская война. Какъ естественно предположить, что ихъ потому и нѣтъ, что пророкъ Осія не дожилъ до сиро-израильской войны, такъ трудно и объяснить, почему нѣтъ въ книгѣ пророка никакого упоминанія объ этомъ важномъ моментѣ израильской исторіи, если пророкъ его пережилъ. И если шатки другія основанія того, что пророкъ пережилъ время сиро-израильской войны, то не подрываетъ-ли ихъ совершенно умолчаніе пророка объ этой войнѣ?

[1]) Стр. 4

при сиро-израильской войнѣ [1]). „Даже если слово *Іуда* въ 5, 13“,—говоритъ Hastings [2]), „подлинно (сомнѣваться въ чемъ здѣсь есть нѣкоторое основаніе, такъ какъ оно не повторено въ параллелизмѣ), то всетаки это мѣсто не говоритъ, что Іуда прибѣгъ къ Ассиріи за помощью, какъ сдѣлалъ Ефремъ, и не содержитъ никакого намека на аппелляцію Ахаза Ѳеглаѳфелласару“. Sharpe [3]) справедливо замѣчаетъ, что заключительныя слова 5, 13: „Ассуръ не можетъ (или не хочетъ) исцѣлить“ — не имѣли-бы смысла въ приложеніи къ сиро - израильской войнѣ при опустошеніи во время нея Ѳеглаѳфелласаромъ бо́льшей части территоріи израильскаго царства. Не знаетъ пророкъ и о слѣдствіяхъ сиро-израильской войны. Онъ не говоритъ ничего о переселеніи Ѳеглаѳфелласаромъ въ Ассирію Израильтянъ изъ Галаада и другихъ городовъ, занятыхъ Ѳеглаѳфелласаромъ во время сиро-израильской войны (4 Цар. 15, 29); наоборотъ, Галаадъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ книги указанъ, какъ составная часть Израиля (5, 1; 6, 8; 12, 11) [4]), и объ Ассиріи вообще гово-

[1]) Вполнѣ можно согласиться съ г. Бродовичемъ (стр. 213), что титулъ „יָרֵב“ въ устахъ пророка—нарицательное названіе для ироническаго обозначенія ассирійскаго царя и что въ 13 ст. 5 главы намекъ общаго характера—вообще на стремленіе Израиля искать опоры у ассирійскаго владыки, а не у Всемогущаго Царя неба и земли (ср. ст. 13 съ предыдущими и послѣдующими стихами).

[2]) Стр. 420.

[3]) Стр. 3.

[4]) Г. Бродовичъ возражаетъ противъ этого: „слова 6, 8 и 12, 11 не предполагаютъ необходимо владѣнія Галаадомъ; они по содержанію таковы, что могли быть сказаны и послѣ завоеванія Ассиріянами восточно-іорданской стороны“ (первая половина возраженія стр. XV, подъ цифрой 3). Какимъ образомъ? Для насъ это не ясно. Пророкъ говоритъ: „Галаадъ—городъ дѣлающихъ беззаконіе“ (ср. у г. Бродовича-же стр. 237), т. е. такой онъ теперь, когда говоритъ пророкъ. И въ стихѣ 12-мъ 11-ой главы пророкъ, по объясненію самого г. Бродовича, обличая Галаадъ за идолослуженіе, „предсказываетъ не только уничтоженіе идолопоклонническаго культа, но и изгнаніе народа изъ страны“, т. е. говоритъ о *будущемъ* уничтоженіи идолослуженія (см. послѣднія строки стр. 425), предсказываетъ, что за нравственную испорченность „Галаадъ подвергнется физическому погубленію. Галаадъ — представитель восточно-іорданской части израильскаго царства“ (422—423 стр. Ср. конецъ объясненія предыдущаго стиха).—„Съ другой стороны“, продолжаетъ г. Бродовичъ свое возраженіе (вторая половина), „такъ какъ книга Осіи даетъ сумму того,

рится не какъ о врагѣ, а какъ только о соблазнительной опорѣ (5, 13; 7, 11; 8, 9; 12, 1; 14, 4) [1]).

Отмѣчаютъ еще 10, 14 книги пр. Осіи, гдѣ говорится о разрушеніи Салманомъ Бетъ-Арбела, но чтобы сдѣлать какіе-либо опредѣленные выводы изъ этого мѣста, для этого оно слишкомъ темно и неопредѣленно. Это ясно уже изъ того, что подъ упомянутымъ здѣсь Салманомъ новѣйшіе толковники разумѣютъ различныхъ лицъ. Одни видятъ въ данномъ мѣстѣ книги пророка указаніе на Моавитскаго царя Салмана, современника ассирійскому Θеглаθфелласару другіе, считая „שַׁלְמַן“ сокращеннымъ

что предсказывалъ пророкъ въ теченіе длиннаго промежутка времени, то въ ней должны имѣть мѣсто историческія отношенія къ тому, что въ то время, когда пророкъ писалъ эту книгу, принадлежало уже минувшему времени. Въ 1, 4 даже паденіе дома Іиуя представляется, какъ событіе, только еще имѣющее совершиться въ будущее время“. Т. е. пророкъ излагаетъ 1, 4, какъ онъ говорилъ, сообразно съ обстоятельствами того именно времени, а не послѣдующаго, когда писалъ? Слѣдовательно, такъ построены и разбираемыя мѣста 6, 8 и 12, 11? Слѣдовательно, когда пророкъ говорилъ, во время его проповѣди (что собственно важно) Галаадъ еще не былъ разрушенъ? (Ср. къ этому 5, 1 и объясненіе г. Бродовича на 190 стр.). Даже, когда пророкъ писалъ книгу (предполагается, по прекращеніи его пророческой дѣятельности), было-ли разрушеніе Галаада событіемъ уже минувшаго времени? На какомъ основаніи это можно думать?

[1]) Г. Бродовичъ на страницѣ XV пишетъ (возр. 4): „То положеніе, какое по смыслу 5, 13; 10, 6; 11, 5 занимаетъ Ассуръ въ отношеніи къ Израилю, указываетъ на ассирійское давленіе, которое началось только съ того времени, когда ассирійскій царь (Θеглаθфелласаръ) былъ приглашенъ Ахазомъ на помощь противъ Сиріянъ и Израильтянъ“. Но отмѣченныя г. Бродовичемъ мѣста книги пр. Осіи указываютъ не на ассирійское давленіе въ отношеніи къ Израилю, а, напротивъ, на обращеніе Израиля къ Ассиріи, какъ къ своей опорѣ, защитнику и помощнику при разныхъ народныхъ бѣдствіяхъ, государственныхъ нестроеніяхъ, междоусобныхъ войнахъ и непріятельскихъ нападеніяхъ (ср. Бродовича 210—211. Къ тому же мѣста 10, 6 и 11, 5 говорятъ о *будущемъ*). Этотъ смыслъ придаетъ помѣченнымъ стихамъ при объясненіи ихъ въ контекстѣ самъ г. Бродовичъ (см. объясн. этихъ мѣстъ). Та же мысль ясна еще изъ нѣкоторыхъ мѣстъ книги пророка Осіи (7, 11; 8, 9; 12, 1; 14, 4), а въ другихъ мѣстахъ книги предсказывается объ Ассиріи, какъ о *будущемъ* врагѣ и владыкѣ Израиля. Отсюда,—если ассирійское давленіе въ отношеніи къ Израилю началось„ съ того времени, когда ассирійскій царь Θеглаθфелласаръ былъ приглашенъ Ахазомъ на помощь противъ Сиріянъ и Израильтянъ“ (Бродовичъ),—не слѣдуетъ-ли, что пророкъ не знаетъ объ этомъ призывѣ Θеглаθфелласара и произноситъ свои рѣчи ранѣе сиро-израильской войны?

для „שלמנאסר“, разумѣютъ подъ названнымъ разрушителемъ Бетъ-Арбела какого-либо изъ ассирійскихъ царей: Салманассара второго, третьяго, или четвертаго. [1]) Нѣко-

[1]) Г. Бродовичъ разумѣетъ подъ Салманомъ Салманассара IV, и, считая это *наиболѣе вѣроятнымъ* толкованіемъ 14, 10, на этомъ главнымъ образомъ основываетъ свое мнѣніе, что пр. Осія дѣйствовалъ и въ царствованіе Іудейскаго царя Езекіи, современника Израильскаго царя Осіи, противъ котораго былъ направленъ походъ Салманассара (сн. Бродовичъ стр. 370—374 и XII). Но это наиболѣе вѣроятное толкованіе основывается на предположеніи, что „Салманъ“ есть сокращенное имя „Салманассаръ“, послѣднее же сомнительно: ни одинъ изъ древнихъ переводовъ не истолковалъ такъ имя „שלמן“, хотя древніе переводчики, несомнѣнно, имѣли предъ собою тотъ же текстъ (согласныя буквы) и данному мѣсту книги пророка придали различный смыслъ (объ этомъ у г. Бродовича стр. 371). Что имя „שלמן“ еще не встрѣчается въ Библіи,—это, конечно, не говоритъ за то, что такого имени и не было (почти тожественное ему употреблено—Суд. 8, 18; Псал. 82, 12). Не вѣроятнѣе-ли мнѣніе Шрадера, что здѣсь подъ „שלמן“ разумѣется Salmanu, „котораго упоминаетъ въ своей большой тріумфальной надписи въ качествѣ данника Өеглаөфелласаръ Ассирійскій, современникъ Израильскаго царя Менаима, а слѣд. и пр. Осіи“ (Брод. 372 стр.). При объясненіи Шрадера нѣтъ нужды для предположенія сокращенія имени „שלמנאסר“ въ „שלמן“. Г. Бродовичъ пишетъ (стр, 373), что „мнѣніе Шрадера основывается на такихъ предположеніяхъ для которыхъ нѣтъ библейскихъ данныхъ“. Но вѣдь и мнѣніе о разрушеніи Бетъ-Арбела Салманассаромъ IV только предположеніе... Противъ мнѣнія г. Бродовича еще говоритъ и такое соображеніе. По связи 10, 14 книги пр. Осіи съ предыдущимъ стихомъ (10, 13) видно, что это было время, когда Израиль надѣялся на *свои* силы, а это могло быть только въ болѣе раннее время, чѣмъ время царя Осіи: уже Менаимъ ищетъ опоры у ассирійскаго владыки. Г. Бродовичъ указываетъ еще (стр. XII) на упреки пророка Израильтянамъ, что они то „зовутъ Египтянъ, то идутъ въ Ассирію“ (7, 11), то „заключаютъ союзъ съ Ассуромъ“, то „въ Египетъ отвозятъ елей“ (12 1), и въ этихъ упрекахъ пророка видитъ намекъ на попытку царя Осіи, „падающую на первые годы царствованія Езекіи—не смотря на заключенный союзъ съ Ассуромъ, т. е., не смотря на данную Салманассару клятву въ вѣрности, подарками купить себѣ помощь у Египетскаго царя, чтобы свергнуть съ себя иго ассирійское (ср. 4 Цар. 17, 3 и 4)“. Г. Бродовичъ, такимъ образомъ, хочетъ видѣть въ указанныхъ выраженіяхъ пророка Осіи подтвержденіе своего мнѣнія, что Осія еще жилъ въ первые годы Езекіи. Къ этому объясненію указанныхъ мѣстъ книги пророка г. Бродовичъ прибавляетъ: „о болѣе раннихъ союзахъ Израиля съ Египтомъ исторія не знаетъ“. Но указанныя имъ мѣста книги пр. Осіи (7, 11; 12, 1) слишкомъ общаго характера, чтобы въ нихъ видѣть указаніе на опредѣленный фактъ изъ исторіи Израиля. Напротивъ, кажется намъ, эти неоднократные упреки пророка Израилю въ вѣроломствѣ по отношенію къ Ассиріи показываютъ, что случаи измѣны израильтянъ ассиріянамъ въ пользу Египта бывали и ранѣе царя Осіи, и если историческія книги отмѣ-

торые комментаторы думаютъ, наконецъ, что указаніе на разрушеніе Салманомъ Бетъ-Арбела—позднѣйшая глосса (ср. разногласіе переводовъ LXX, Пешито и другихъ) [1]).

Мы указали въ книгѣ пр. Осіи данныя, которыя могутъ служить для опредѣленія времени дѣятельности пророка. Вотъ результаты: 1) *Terminus a quo. Несомнѣнно*, что пророкъ началъ свою дѣятельность, когда династія Іиуя была еще на тронѣ. и *многое говоритъ* за то, что это было еще во время Іеровоама, скорѣе всего въ послѣдніе годы его царствованія. Съ этимъ согласно большинство толковниковъ, и въ этомъ они находятъ подтвержденіе правильности надписанія: „во дни Іеровоама, сына Іоасова, царя Израильскаго“. „Во дни Іеровоама“—это относится ко всей книгѣ и имѣетъ смыслъ указанія на *начало* дѣятельности пророка. Ср. наше объясн. къ 1, 2. [2]).

2) *Terminus ad quem.*—Дѣятельность пророка Осіи прекратилась ранѣе сиро-израильской войны. Возможно, какъ мы выше говорили, что и убійство Факіи (4 Цар. 15, 25) ему было извѣстно. Отсюда можно съ *вѣроятностью* предполагать, что первые годы Факея—послѣдніе годы дѣятельности пророка. Можно думать, что Факей и Рецинъ выступили противъ Іудеи прямо по смерти Іоаѳама, во всемъ уже готоваго къ войнѣ, и по вступленіи на престолъ Ахаза [3]), а, можетъ быть, даже предъ самою смѣною царей (ср. 4 Цар. 15, 5 и 15, 37). Пророкъ не знаетъ объ этомъ выступленіи; очевидно, его служеніе

чаютъ впервые измѣну царя Осіи, то это, можетъ быть, по важнымъ слѣдствіямъ ея, потому, что она обратила особое вниманіе ассир. царя и была ближайшимъ поводомъ къ окончательной гибели израильскаго царства (4 Царств. 17, 4. 5. 6. 18).

[1]) Подробно у Бродовича стр. 371.

[2]) Г. Бродовичъ думаетъ, что первая часть книги (т. е. 1—3 гл.) обнимаетъ „начало“ дѣятельности пророка (1, 2), вторая (т. е. 4—14) „его дальнѣйшее служеніе“ (Бродовичъ стр. XXVII). Но надписаніе „во дни Іеровоама“ едва-ли можетъ быть отнесено спеціально къ 1—3 гл., хотя гл. 2 и рисуетъ время Іеровоама. Вѣдь главы 1—3 книги пророка представляютъ содержаніе вообще его проповѣди, во все время его дѣятельности, изображаютъ, какъ содержаніе всей его проповѣди отразилось символически въ личной жизни пророка. (Сравн. ниже замѣчаніе о дѣленіи книги).

[3]) Nowack. Его моногр. стр. XI.

прекратилось раньше вступленія на престолъ Ахаза. Такъ опредѣляется terminus ad quem дѣятельности пророка Осіи и вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживается неправильность даты надписанія по царямъ Іуды.

Мы опредѣлили terminus a quo и terminus ad quem дѣятельности пророка по царямъ или точнѣе—событіямъ. Этого достаточно собственно для нашей цѣли [1]): на этомъ основаніи мы можемъ представить себѣ тотъ Израильскій міръ, въ которомъ дѣйствовалъ пророкъ Осія, событіями и характеромъ котораго опредѣлялись содержаніе и характеръ рѣчей пророка. Если мы теперь захотимъ заключить terminus a quo и terminus ad quem дѣятельности пророка въ болѣе тѣсныя рамки *лѣтъ*, то встрѣтимъ препятствіе въ неточности хронологіи царствованій этого періода. Не входя въ разборъ детальныхъ данныхъ хронологіи „ассирійскаго періода" Израильскаго царства, мы возьмемъ хронологическія таблицы авторовъ спеціальныхъ сочиненій по хронологіи этого періода, два различныхъ и характерныхъ лѣтосчисленія Mahler'а и Duncker'а [2]), и по нимъ установимъ *возможныя* границы дѣятельности пророка.

Terminus a quo дѣятельности пророка можно опредѣлить сравнительно точно, потому что и по Mahler'у и по Duncker'у въ опредѣленіи года смерти Іеровоама II очень малая разница; ихъ лѣтосчисленія значительнѣе расходятся въ счетѣ лѣтъ послѣдующихъ царствованій, такъ какъ Mahler признаетъ промежутокъ между смертію Іеровоама и вступленіемъ на престолъ Захаріи (751—739), чего нѣтъ у Duncker'а. По Mahler'у Іеровоамъ умеръ въ 751 г., по Duncker'у въ 749 г. Отсюда начало дѣятельности пророка — послѣдніе годы Іеровоама — можно обозначить съ достовѣрностью *752 годомъ до Р. Хр.*

Конецъ дѣятельности пророка—періодъ отъ вступленія на престолъ Факея (убійство Факіи) до вступленія

[1]) См. выше „Вмѣсто предисловія".

[2]) Mahler. Его сочиненіе помѣчено выше. См. таблицы на 50—51 стр. Duncker, „History of Antiquity" (таблицу м. найти у Cheyne стр. 41). У перваго изъ этихъ авторовъ предпочтеніе хронологическимъ указаніямъ книги Царствъ, у второго провѣрка этихъ указаній по ассирійскимъ клинообразнымъ надписямъ и вообще по хронологіи ассир. царей.

на престолъ Ахаза по Duncker'у: 736—734 (сиро-израильская война около 735 — 734 г.) [1]), по Mahler'у: 726 (вступл. на престолъ Факея)—709 (вступл. Ахаза), приблизительно 725 годъ, такъ какъ дѣятельность пророка, какъ отмѣчено выше, должна быть отнесена къ началу царствованія Факея. Слѣдовательно, разница въ опредѣленіи конечнаго года дѣятельности пророка Осіи получается около 10 лѣтъ—*отъ 735 до 725* г.; а отсюда и вся *продолжительность дѣятельности* пророка Осіи можетъ быть опредѣлена отъ 17 (752—735) до 27 (752—725) лѣтъ.

Что касается *времени написанія* книги пророкомъ, то относительно этого можно дѣлать только предположенія; естественнѣе, что она была написана пророкомъ непосредственно послѣ окончанія его дѣятельности (ср. ниже „о дѣленіи книги").

Замѣтимъ еще, что, по мысли нѣкоторыхъ комментаторовъ, вторая часть книги пророка Осіи (главы 4—14) написана позднѣе первой (1—3 гл.), а Nowack считаетъ это несомнѣннымъ [2]). Двѣ части книги 1—3 гл. и 4—14 гл., дѣйствительно, рѣзко отличаются одна отъ другой. Но это не говоритъ еще, какъ о несомнѣнномъ, о различіи времени ихъ написанія. Основаніемъ для послѣдняго предположенія служитъ содержаніе 1 — 3 гл. и особенно второй: картина этой главы ясно указываетъ на царствованіе Іеровоама, но въ ней нѣтъ никакихъ намековъ на династическіе перевороты, наоборотъ, въ 4 и слѣдующихъ главахъ мы эти намеки находимъ. Все это такъ, но предположеніе о написаніи первой части книги ранѣе второй ослабляется тѣмъ, что 1—3 гл. имѣютъ цѣлью только представить основныя мысли пророка (ср. ниже дѣленіе книги) [3]).

[1]) Этимъ же годомъ обозначаютъ это событіе большинство новѣйш. комм. пр. Осіи (по Schrader'у Nowack, Driver, Orelli, Riehm, Wünsche и др.).

[2]) „Комментар. на 12 м. пр." стр. 4—5.

[3]) Мы установили выше, что пророкъ дѣйствовалъ въ послѣдніе годы Іеровоама II. Теперь, если считать все, разсказанное въ 1 и 3 гл. за дѣйствительныя событія семейной жизни пророка (а это такъ,—увидимъ ниже), то, несомнѣнно, рожденіе послѣдняго сына и событія 3 гл. падаютъ на позднѣйшее время. Если пророкъ разсказываетъ о нихъ, то, очевидно, въ позднѣйшее время, и если не говоритъ ничего о династи-

О *мѣстѣ написанія* книги также возможны только предположенія; изъ нихъ болѣе естественное, что она была написана пророкомъ на его родинѣ. Новѣйшіе толковники (Nowack, Sharpe и др.) считаютъ несостоятельнымъ мнѣніе Ewald'а и Umbreit'а, что пророкъ могъ написать книгу въ Іудеѣ. По мнѣнію Ewald'а и Umbreit'а, пророкъ вслѣдствіе непріятностей, которыя онъ навлекъ на себя въ Израильскомъ царствѣ грозными обличеніями нечестія его жителей, ушелъ въ Іудею и здѣсь написалъ свою книгу или ея вторую часть [1]). Основаніе для этого предположенія Ewald пытается найти въ отзывахъ пророка объ Іудейскомъ царствѣ. Въ 1, 7 пророкъ отмѣчаетъ благочестіе Іуды, надѣется на спасеніе его силою Всевышняго. Въ послѣдующихъ же главахъ (4 — 14) пророкъ отмѣчаетъ наряду съ нечестіемъ Израиля и усиливающееся нечестіе Іуды. По Ewald'у—это объясняется тѣмъ, что пророкъ сначала издали созерцалъ Іудею и она представлялась ему царствомъ благочестія и надежды, а потомъ, когда онъ переселился въ Іудею, у него постепенно измѣнились представленія о религіозно-нравственномъ состояніи Іудейскаго царства. Это предположеніе не только маловѣроятно, но и ошибочно. Не могло быть, чтобы пророкъ не имѣлъ вѣрныхъ и точныхъ представленій о религіозномъ состояніи царства Іудейскаго, живя въ Израильскомъ: эти царства не были настолько далеки и изолированы другъ отъ друга. Не могло быть этого въ особенности при той связи пророковъ съ Іудейскимъ царствомъ, которую мы отмѣтили выше, при томъ интересѣ, который возбуждало это царство и въ нашемъ пророкѣ: въ немъ при развращеніи Израиля пророки Іеговы видѣли единственное спасеніе для религіи Іеговы, на него возлагались надежды въ спасеніи избраннаго народа и

---

ческихъ переворотахъ и другихъ событіяхъ послѣ смерти Іеровоама II, то этотъ пропускъ ничего не доказываетъ, если даже онъ случайный, а, можетъ быть, пророкъ не говоритъ обо всемъ этомъ, имѣя въ виду представить въ этой части своей книги только общія, основныя идеи своей проповѣди.

[1]) Maurer думаетъ даже, что пророкъ дважды выступалъ на дѣятельность въ Израильскомъ царствѣ (объясн. 3, 1). Ср. замѣч. Wünsche (стр. 104), Nowack'а (мон. стр. 37) и Simson'а (стр. 108).

чадъ Божіихъ. Естественнѣе постепенную перемѣну въ отзывахъ пророка Осіи о царствѣ Іудейскомъ видѣть въ дѣйствительномъ измѣненіи и постепенномъ развращеніи царства іудейскаго [1]). Въ дѣйствительности такъ и было: въ царствованіе Озіи и Іоаѳама упадокъ религіозности и нравственности все усиливался и усиливался, развращеніе все росло, чтобы сдѣлать возможнымъ появленіе еще большаго нечестія при Ахазѣ.

Указываетъ еще Ewald на слова 5, 8: „возглашайте въ Беѳ—авенѣ: за тобою, Веніаминъ“, какъ на доказательство, что писатель книги жилъ въ Іудеѣ. Но это не болѣе, какъ образное выраженіе, которое пророкъ могъ написать, будучи и во Израилѣ: онъ приглашаетъ всѣхъ взывать ко Израилю, чтобы Израиль обратилъ вниманіе на свои беззаконія и грядущее наказаніе [2]). Также ничто иное, какъ литературный пріемъ,—употребленіе въ 6, 7; 9, 15 и 13, 8 союза שָׁם (въ чемъ Ewald также хочетъ видѣть подтвержденіе своего мнѣнія); уже 6, 10 и 9, 15 показываютъ, что это такъ, что пророкъ этой образностью выраженій хочетъ ярче только выставить предъ духовнымъ взоромъ ужасъ Ефрема, который онъ какъ бы видитъ глазами. Замѣтимъ еще, что самое предположеніе о причинѣ переселенія Осіи въ Іудею изъ-за какихъ-то непріятностей и преслѣдованій его со стороны обличаемыхъ не имѣетъ данныхъ въ книгѣ пророка. На основаніи 9, 7—8 книги Осіи (на это мѣсто обыкновенно ссылаются) нельзя еще утверждать, какъ было замѣчено выше, что эти непріятности и преслѣдованія были на самомъ дѣлѣ.

Въ виду того, что за предположеніе Ewald'а и Umbreit'а нѣтъ данныхъ, болѣе вѣроятнымъ должно считать предположеніе, что книга пророка Осіи написана въ сѣверномъ царствѣ,—тамъ, гдѣ, по всѣмъ даннымъ, пророкъ родился, гдѣ онъ несомнѣнно жилъ и проповѣдывалъ и даже, по преданію, умеръ: за это предположеніе говоритъ уже его естественность.

---

[1]) Можетъ быть, подъ вліяніемъ Израильскаго, ср. 4, 15; 5, 5.

[2]) Ср. замѣчанія о неточности перевода даннаго мѣста Ewald'омъ и о значеніи אַחַר, какъ географическаго термина у Sharpe стр. 2.

## Состояніе Израильскаго царства по книгѣ пр. Осіи въ религіозномъ, нравственномъ и общественно-государственномъ отношеніяхъ.

Время пр. Осіи со всѣми его характеристическими особенностями и недостатками отобразилось въ его книгѣ. Въ краткихъ, часто отрывочныхъ и образныхъ выраженіяхъ своей книги Осія касается многихъ фактовъ изъ жизни Израиля, ихъ слѣдствій и значенія, указываетъ параллели въ прошломъ народа, скорбитъ о плачевномъ настоящемъ, рисуетъ грозное будущее... Отсюда книга пророка при ея небольшомъ размѣрѣ даетъ очень интересную въ историческомъ отношеніи и довольно подробную картину состоянія Израильскаго царства. Постараемся воспроизвести кратко эту картину, систематизировавъ отдѣльныя отрывочныя указанія въ книгѣ однородныхъ чертъ и сторонъ народной жизни.

Главный грѣхъ Израиля, который отмѣчаетъ и горячо бичуетъ въ своихъ рѣчахъ пр. Осія,—это превратныя отношенія Израиля къ Іеговѣ, это—нарушеніе Израилемъ завѣта съ Богомъ, по которому Іегова былъ заботливымъ и любящимъ мужемъ избранной имъ жены, а Израиль долженъ былъ отвѣчать на эту любовь любовью-же и вѣрностью. Но послѣдняго-то и не было: „они отпали отъ Меня“, говоритъ Господь объ Израильтянахъ устами пророка, „Я спасалъ ихъ, а они ложь говорили на Меня и не взывали ко Мнѣ сердцемъ своимъ. Они обращались, но не къ Всевышнему“ (7, 14—16). Пророкъ напоминаетъ слушателямъ своимъ, какъ Господь съ отеческою заботливостью воспитывалъ Израиля съ самаго начала его гражданской жизни. Богъ нашелъ Израиля, какъ виноградный гроздъ въ пустынѣ и какъ первую ягоду на смоковницѣ (Ос. 9, 10); Онъ полюбилъ юнаго Израиля и, какъ сына Своего, вывелъ изъ Египта (11, 1). Не преставалъ и потомъ Господь заботиться о немъ: „Я Самъ пріучалъ Ефрема ходить, носилъ его на рукахъ своихъ... узами человѣческими влекъ Я ихъ (Израильтянъ), узами любви“ (11, 3—4). Іегова далъ Израилю законы свои (8, 12),

далъ ему и внѣшнее благосостояніе (2, 10). Какъ же народъ отвѣтилъ на всѣ эти попеченія о немъ Господа? Не любовью къ Нему, а забвеніемъ (4, 10) и удаленіемъ отъ Него (11, 2). „На землѣ“, т. е. во Израилѣ, „нѣтъ Богопознанія“ (4, 1); Израильтяне не ищутъ Іеговы ради Него Самого (7, 10. 14), не познаютъ Его (5, 4), не боятся (10, 3), не надѣются на силу и помощь Его (1, 7; 10, 13). Онъ далъ имъ законъ, а они не исполняютъ заповѣдей Его и смотрятъ на нихъ, какъ на что-то чужое (8, 1. 12). Богъ давалъ имъ хлѣбъ и вино и елей, умножалъ серебро у нихъ и золото, а неблагодарный Израиль счелъ это за дары любовниковъ своихъ (2, 7. 10. 14). Не стремясь познать своего единаго истиннаго Бога, Израиль измѣняетъ Ему, блудодѣйствуетъ съ любовниками своими, т. е. покланяется другимъ божествамъ, „обращается, но не къ Всевышнему“ (7, 16): Израиль почитаетъ тельцовъ, Ваала, терафимовъ, идоловъ...

Измѣна Израиля истинному Богу обнаружилась особенно въ культѣ, какъ видно изъ обличеній пр. Осіи. Въ культѣ своего времени пророкъ отмѣчаетъ слѣдствія грѣха Іеровоама, сына Новатова. Остановимся нѣсколько на этомъ явленіи.

Служеніе тельцу введено было Іеровоамомъ I съ цѣлью политическою, съ цѣлью поддержанія розни между двумя родственными царствами. Но съ теченіемъ времени это повело къ смѣшенію культа Іеговы и Ваала, къ смѣшенію представленій о томъ и другомъ божествѣ, къ религіозному синкретизму. Процессъ сліянія Богопочитанія и ваалопочитанія совершался, конечно, постепенно. Несомнѣнно, что сначала подъ образомъ тельцовъ почитался Іегова. Іеговѣ поставленные государственной властью жрецы приносили жертвы, въ честь Іеговы совершали установленные закономъ Моисея праздники и торжества. Но уже самое почитаніе тельцовъ было какъ-бы приравниваніемъ религіи Іеговы къ другимъ религіознымъ почитаніямъ. Телецъ—это былъ слишкомъ чувственный символъ Божества, чтобы питать въ сознаніи поклоняющихся идею о божественной духовности, божественномъ единствѣ и святости. Этотъ образъ не только не выдѣлялъ

Іеговы надъ рядомъ языческихъ боговъ, а, напротивъ, какъ-бы ставилъ въ одну линію съ ними, устраняя самое характеристическое въ истинномъ культѣ Іеговы—почитаніе Его безъ чувственнаго образа. Израиль пріучался смотрѣть на Іегову, какъ на *своего* именно Бога въ отличіе отъ другихъ боговъ, рядъ которыхъ онъ мыслилъ. Развивалась терпимость къ этимъ божествамъ, а это было уже дальнѣйшей ступенью къ сліянію двухъ богопочитаній... При постепенномъ помраченіи религіознаго сознанія естественно стали терять для народа свой особый духовный смыслъ и обряды, какъ символы *извѣстной* духовной идеи. Обряды обращались въ пустыя формы и звуки, а отсюда не могли уже служить разграничительной чертой между служеніемъ Іеговѣ и культомъ идолопоклонства. Обряды культа Іеговы соединялись съ обрядами языческими, смѣшивались и измѣнялись, а если и не измѣнялись, то ихъ исполненіе получало иной характеръ [1]). Народъ сталъ предпочитать тѣ обряды, которые были ближе къ его нравственному настроенію, обряды культа ханаанскаго, а черезъ нихъ, конечно, укрѣплялся во Израилѣ духъ языческой религіи. Осія и для своего времени отмѣчаетъ этотъ фактъ, какъ причину уклоненія отъ Бога и препятствія для возвращенія къ Нему: „дѣла ихъ не допускаютъ ихъ обратиться къ Богу Своему, ибо духъ блуда внутри ихъ“ (5, 4).

Весь намѣченный нами процессъ совершался, конечно, постепенно. Ко времени пророка Осіи онъ еще не завершился окончательно, но Осія отмѣчаетъ уже для своего времени религіозный синкретизмъ, какъ что-то существующее. Для народа уже нѣтъ абсолютнаго различія между понятіями о Іеговѣ и Ваалѣ, нѣтъ представленія о единствѣ божества. Почитаютъ тельцовъ, многихъ Вааловъ [2]), идоловъ. Къ Іеговѣ и Ваалу примѣняется одно и тоже имя [3]). Израиль забываетъ запрещеніе идолопоклонства, кланяется многимъ идоламъ, воздвигаетъ имъ статуи,

---

[1]) Ср. замѣчанія о праздникахъ ниже, объясненіе къ 2, 13 и 15 (евр.).
[2]) 2, 19; ср. объясн. къ 2, 15.
[3]) См. объясн. ко 2, 18.

капища, жертвенники. „Чѣмъ болѣе у него плодовъ, тѣмъ болѣе умножаетъ (онъ) жертвенники; чѣмъ лучше земля у него, тѣмъ болѣе украшаютъ они кумиры“ (10, 1). Жертвенниковъ у него столько, сколько каменныхъ кучъ на бороздахъ полей (12, 11; 10, 1. 2 и др.). Израильтяне изъ серебра и золота дѣлаютъ себѣ истукановъ (8, 4), покланяются этимъ литымъ изображеніямъ, забываютъ, что это не Богъ, Котораго они Единаго должны знать (13, 4), а работа рукъ человѣческихъ, изобрѣтеніе художниковъ (13, 2). У нихъ до того притупилось религіозное сознаніе, что они,—по ироническому восклицанію пророка,—„говорятъ приносящимъ жертву людямъ: цѣлуйте тельцовъ!“ (13, 2); они даже предлагаютъ вопросы „дереву и жезлъ даетъ имъ отвѣтъ“ (4, 12). Они приносятъ жертвы и кажденія, но это вмѣстѣ жертвы и Іеговѣ и жертвы Валаамъ на вершинахъ горъ (11, 2; 4, 13). Они кадятъ Господу, но это кажденіе вмѣстѣ и истуканамъ (11, 2), кадятъ „подъ дубомъ и тополемъ и теревинѳомъ, *потому что* хороша отъ нихъ тѣнь“ и вмѣстѣ здѣсь же совершаютъ блудное служеніе Астартѣ (4, 13—14). Поэтому-то Богъ не хочетъ этихъ жертвъ и всесожженій, а милости больше и боговѣдѣнія (6, 6). Израильтяне еще празднуютъ „праздники, новомѣсячія и субботы“, установленные закономъ Моисея (ср. объясн. къ 2, 13), но на ряду съ ними и дни служенія Вааламъ, когда Израиль „кадитъ имъ и, украсивъ себя серьгами и ожерельями, ходитъ за любовниками своими“ (2, 15). Очевидно, характеръ празднованія послѣднихъ былъ перенесенъ и на первые, поэтому-то Господь обѣщаетъ „прекратить“ у Израиля „всякое веселіе, праздники его (ея) и новомѣсячія его, и субботы его и всѣ торжества его“ (см. объясн. къ 2, 13). Для Израиля, какъ не существовало прочнаго различія между понятіями о Іеговѣ и Ваалѣ, такъ не существовало строгаго различія и въ жертвахъ Іеговѣ и Ваалу, въ идолахъ, праздникахъ и приношеніяхъ тому и другому, въ принадлежностяхъ спеціально служенія Іеговѣ и служенія Ваалу [1]): очевидно, на ряду съ синкретизмомъ

[1]) Ср. объясн. къ 3, 4.

въ представленіи божества, образовался постепенно и смѣшанный, какой-то своеобразный культъ, по формамъ если и сходный часто съ служеніемъ Іеговѣ, установленнымъ закономъ Моисея, но по духу болѣе близкій къ культу Ваала, потворствовавшему чувственнымъ наклонностямъ Израиля.

Измѣна Іеговѣ была первымъ грѣхомъ Израиля, но съ первымъ грѣхомъ былъ тѣсно связанъ еще другой (10, 10) [1])—отпаденіе Израиля отъ дома Давидова. Это отпаденіе повлекло за собою введеніе культа тельцовъ, а послѣдствія этого, видѣли мы, были ужасны и гибельны [2]).

На ряду съ измѣною Іеговѣ, во Израилѣ поколебались начала и устои нравственной жизни и общественнаго порядка. При тѣсной связи религіи съ нравственностью упадокъ первой и лишеніе ея прочной опоры — вѣры въ Іегову—не могли не отразиться на нравственной жизни Израиля. Извѣстная истина: гдѣ нѣтъ побужденій къ святости, тамъ и нѣтъ ея. Языческій-же культъ, въ большей части своей стремившійся къ удовлетворенію чувственныхъ стремленій, самъ собою непосредственно велъ къ развращенію. Самое служеніе божеству „подъ тѣнистыми

[1]) Нѣкоторые комментаторы (Nowack, Herzog и др.) говорятъ о трехъ грѣхахъ Израиля: 1) отпаденіе отъ Бога, 2) отъ дома Давидова и 3) союзы съ языческими народами. Но союзы съ ассиріянами и египтянами, какъ увидимъ ниже, были только слѣдствіемъ первыхъ двухъ, тѣсно связанныхъ между собою грѣховъ Израиля, того двойного преступленія народа, о которомъ говоритъ пророкъ (10, 10; срав. 8, 4). L. B. Duhm говоритъ даже о четырехъ грѣхахъ Израиля, см. его „Theologie der Propheten“. Bonn. 1875. Стр. 127—130.

[2]) У комментаторовъ пророка Осіи возникаетъ недоумѣніе: пророкъ Осія вообще-ли отвергаетъ институтъ власти царской для народа избраннаго, у котораго верховный царь — Іегова (какъ Самуилъ поставленіе царя надъ двѣнадцатью колѣнами ко времени Саула), или только поставленіе царей у Ефрема по отдѣленіи отъ Іуды? Köhler, кажется намъ, справедливо отвѣчаетъ на этотъ вопросъ. По его мнѣнію, Осія отрицаетъ законность царской власти во Израилѣ, поставленной по отдѣленіи его отъ Іуды, безъ повелѣнія Іеговы. Это Köhler думаетъ на основаніи сопоставленія 10, 10 и 9, 9 съ 8, 4, гдѣ вина Израиля—поставленіе царей *безъ воли* Бога: „поставляли царей сами, безъ Меня: ставили князей, но безъ Моего вѣдома“. (Подробности см. въ помѣч. выше соч. Köhler'а стр. 62—64, въ примѣч. Ср. еще Kuenen, стр. 389—390). На справедливость этого вывода указываетъ еще то, что соединеніе подъ властію царственнаго дома Давидова Израиля съ Іудою представляется пророку, какъ идеалъ, отъ котораго уклонился его народъ (Ср. объясн. къ 2, 2; 3, 5).

деревьями“ было соединено съ распутствомъ (4, 13. 14). И чѣмъ больше усвояла религія Израиля духъ языческаго богопочитанія, тѣмъ ниже и ниже падала нравственность народа. Ко времени пр. Осіи чистота семейной жизни, скромность и цѣломудріе были нарушены (4, 13—14). Развратъ, освящаемый сладострастнымъ служеніемъ божеству, проявлялся въ самыхъ грубыхъ формахъ, какъ грубо проявился онъ у жителей Гивы надъ наложницей левита (Ос. 9, 9; сн. кн. Судей 19 гл. и слѣд.). Наряду съ развратомъ всевозможные пороки быстро развивались въ народѣ. По выраженію пророка Осіи, Израиль въ его время преисполнился духомъ блуженія и во всемъ постыдномъ сдѣлался упоренъ, какъ телица (4, 18. 16). „Судъ у Господа съ жителями сей земли“, взываетъ пророкъ ко Израилю, „потому что нѣтъ ни истины, ни милосердія, ни богопознанія на землѣ. Клятва и обманъ, убійство и воровство и прелюбодѣйство крайне распространились и кровопролитіе слѣдуетъ за кровопролитіемъ“ (4, 1 — 2). „Въ домѣ Израиля Я вижу ужасное; тамъ блудодѣяніе у Ефрема“ (6, 10). Такъ рисуетъ пророкъ въ своей книгѣ нравственную жизнь своихъ современниковъ. Они, по его словамъ, воздѣлывали нечестіе, пожинали беззаконіе, питались ложью (10, 13).

Въ отношеніяхъ между членами общества не стало искренности и прямоты; сюда проникли—скрытность, лукавство, обманъ, вѣроломство и другіе пороки. „Клятва и обманъ, убійство и воровство и прелюбодѣйство крайне распространились“, взываетъ пророкъ. „Хананеянинъ [1]) съ невѣрными вѣсами въ рукѣ любитъ обижать“, читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ (12, 7). Страсть къ наживѣ царила надъ всѣмъ (7, 14). Воровство и грабежъ дошли до крайней степени: даже города сдѣлались ареною, гдѣ грабили и убивали при случаѣ. „И входитъ воръ и разбойникъ грабитъ по улицамъ“ (7, 1). Кровопролитіе слѣдуетъ за кровопролитіемъ (4, 2). „Галаадъ—городъ нечестивцевъ, запятнанный кровію“ (6, 8). Такими выраженіями характеризуетъ пророкъ страсть его современни-

[1]) Т. е. Израиль. См. толков. Кирилла Александр. стр. 291.

ковъ къ грабежу, хищничеству, разбою, часто соединенному съ убійствомъ. До какой степени все это возрасло, видно изъ того, что даже священники, какъ разбойники, сидѣли по дорогамъ, грабили и совершали мерзости (6, 9). И все это происходило (по крайней мѣрѣ, въ первое время пророческой дѣятельности) при общемъ богатствѣ народа и процвѣтаніи страны, когда не было ни въ чемъ недостатка, когда Господь „давалъ имъ хлѣбъ и вино и елей, и серебро умножалъ имъ и золото" (2, 10). Очевидно, распространилась страсть къ роскоши, богатству, изнѣженности, стремленіе къ легкой наживѣ обуяло всѣхъ. Если своеволіе доходило до того, что толпы жаждущихъ наживы ходили по городамъ, грабили и убивали,—то уже это достаточно показываетъ, насколько былъ расшатанъ общественный строй. Легко представить, съ какими другими нестроеніями и безпорядками соединено было все это...

Государственная власть была, очевидно, не въ силахъ сдерживать народныя страсти, водворить порядокъ и благоденствіе въ государствѣ. Да это понятно, и для того времени было вполнѣ естественно. Прежде, когда народъ былъ вѣренъ Іеговѣ, онъ смотрѣлъ на поставленнаго Іеговою царя, какъ на земного представителя „Царя царей". Благоговѣніе предъ Іеговою выражалось въ уваженіи къ Его земному представителю, послушаніе царю — было исполненіемъ воли Поставившаго его. Особа царя, окруженная въ представленіи народа ореоломъ Помазанника Божія, была священна и неприкосновенна. Не то было теперь. Царская власть была лишена священнаго характера и неприкосновенности. Не было и не могло быть прежняго благоговѣнія и послушанія Царю при общемъ нечестіи и измѣнѣ Іеговѣ. „Мы не убоялись Господа, а царь,— что онъ намъ сдѣлаетъ (10, 3)?" Такъ, по пророку, мыслили подданные Израильскаго трона. Въ этомъ звучитъ уже непризнаваніе авторитета царской власти, слышится стремленіе къ началамъ анархіи. Да царская власть во Израилѣ ко времени пр. Осіи и не могла имѣть авторитета и внутренней силы: она вытекала изъ возмущенія противъ законнаго, Богомъ поставленнаго дома Давидова и утверждалась на мятежѣ и возстаніи. На царя

народная масса могла смотрѣть, какъ на случайнаго распорядителя ея судебъ, мѣсто котораго всегда могъ занять другой. Государственные перевороты, убійство царей, быстрая смѣна ихъ на престолѣ еще болѣе, очевидно, укрѣпляли эту мысль и умаляли достоинство и авторитетъ верховной власти въ глазахъ народа. Царь могъ опереться на военную силу. Такъ и было: царь часто вмѣсто того, чтобы надѣяться на Господа Своего и въ немъ полагать свое спасеніе, надѣялся на ратниковъ своихъ (10, 13; 1, 7). Но это была опора ненадежная: армія во время волненій и возстаній всегда могла стать на сторону какого-либо счастливаго соперника царя — искателя царскаго престола, который по тѣмъ или другимъ разсчетамъ былъ ей желательнѣе и пріятнѣе. Строгость царя и его борьба противъ народной разнузданности всегда могли повести къ печальнымъ для него послѣдствіямъ. На ближнихъ совѣтниковъ своихъ, вліятельныхъ лицъ въ государствѣ, „князей“—царь мало могъ надѣяться (7, 5—7; ср. 9, 15). Это были люди, которые льстили царю, усыпляли его бдительность выраженіемъ вѣрноподданническихъ чувствъ, но въ тоже время строили козни противъ него, измѣняли ему, интриговали. Кромѣ личныхъ и другихъ причинъ недовольства царемъ, каждый изъ нихъ могъ питать надежду при счастливомъ для него поворотѣ колеса фортуны, при сочувствіи арміи и народа— занять мѣсто царя. Пророкъ Осія превосходно изображаетъ эти отношенія вельможъ и народа къ царской власти, придворныя интриги, духъ своеволія, партійности и анархіи, обуявшій народъ и повлекшій государственные перевороты, свидѣтелемъ которыхъ пришлось быть пророку: „злодѣйствомъ своимъ они увеселяютъ царя, и обманами своими—князей. Всѣ они пылаютъ прелюбодѣйствомъ... День нашего царя! говорятъ князья, разгоряченные до болѣзни виномъ, а онъ протягиваетъ руку свою къ кощунамъ. Всѣ они распалены, какъ печь, и пожираютъ судей своихъ; всѣ цари ихъ падаютъ“ (7, 3—7).

Не имѣя для себя твердой опоры, не пользуясь авторитетомъ въ глазахъ народа, высшая власть не могла имѣть вліянія на страну, возстановить колебавшійся по-

рядокъ, водворить миръ и благоденствіе. Отсюда—часто, чтобы удержать власть и значеніе за собой, или при нуждахъ войны съ врагами цари Израиля обращаются къ сосѣднимъ народамъ, ассиріянамъ и египтянамъ. Но, колеблемые силою обстоятельствъ, они то идутъ за помощью въ Египетъ и измѣняютъ союзникамъ — ассиріянамъ, то измѣняютъ Египту и заключаютъ союзы съ „Ассуромъ“, и этимъ то возбуждаютъ гнѣвъ однихъ, то мщеніе другихъ. Вмѣсто того, чтобы искать помощи и спасенія у Іеговы, Израиль хочетъ богатыми подарками снискать расположеніе языческихъ народовъ (5, 13; 7, 11; 8, 9) и найти у нихъ поддержку для себя. У пророка часты упреки въ этомъ. „Не обратились къ Господу Богу Своему и не взыскали Его. И сталъ Ефремъ, какъ глупый голубь, безъ сердца: зовутъ Египтянъ, идутъ въ Ассирію“. (7, 10. 11). Израиль, по пророку, „идетъ къ Ассуру, какъ дикій оселъ, одиноко бродящій“, „Ефремъ пріобрѣтаетъ подарками расположеніе къ себѣ“ и „посылаетъ дары къ народамъ“ (8, 9. 10).

Упадокъ нравственности и все усиливавшееся разложеніе общественно-государственнаго строя въ десятиколѣнномъ царствѣ—это были печальныя слѣдствія двойного грѣха Израиля. Прекратить ихъ дальнѣйшее развитіе царская власть была безсильна. Чтобы спасти гибнущій организмъ, надо было возродить жизненную силу Израильскаго царства — вѣру въ Іегову. Руководство въ вѣрѣ избраннаго Богомъ народа, охраненіе ея и ея чистоты было обязанностью священнаго сословія. Нужны были ревностные и преданные своему служенію стражи религіи Іеговы, строгіе ревнители нравственности и истиннаго блага народнаго, чтобы бороться съ возраставшимъ зломъ. Таковыми не могли быть священники временъ пророка Осіи, какъ онъ самъ изображаетъ ихъ въ своей книгѣ (4, 6 и слѣд. 6, 9). Они забыли свои обязанности и сами отвергли Боговѣдѣніе, по словамъ пророка (4, 6). Это были дѣти своего времени, которыхъ также охватила страсть къ наживѣ и которые матеріальныя выгоды ставили выше всего. Для нихъ желательно было не исправленіе народа, а увеличеніе его грѣховъ; отсюда вытекала

для жрецовъ матеріальная выгода: чѣмъ больше грѣшилъ народъ, тѣмъ болѣе приносилъ онъ жертвъ. Уровень нравственности въ ихъ средѣ не стоялъ выше, чѣмъ въ народѣ. Осія отъ лица Божія возвѣщаетъ священникамъ одинаковую съ народомъ участь, рельефно въ то же время изображая ихъ нечестіе: „такъ какъ ты отвергъ вѣдѣніе, то и Я отвергну тебя отъ священнодѣйствія предо Мною; и какъ ты забылъ законъ Бога твоего, то и Я забуду дѣтей твоихъ". Они, продолжаетъ далѣе Господь устами пророка о всѣхъ жрецахъ, „грѣхами народа Моего кормятся и къ беззаконію его стремится душа ихъ. И что будетъ съ народомъ, то и со священникомъ; и накажу его по путямъ его и воздамъ ему по дѣламъ его" (4, 6—9). Насколько пала нравственность въ средѣ жрецовъ, насколько они не стѣснялись въ средствахъ для наживы,—говорятъ горькія слова пророка о нихъ: „какъ разбойники подстерегаютъ человѣка, такъ сборище священниковъ убиваютъ на пути въ Сихемъ и совершаютъ мерзости" (6, 9). Таковы были ревнители народной вѣры и нравственности. Охранителями религіи Іеговы и учителями нравственности могли явиться еще пророки, и Богъ, не отвергшій совершенно своего блуднаго сына — Израиля, воздвигалъ среди него пророковъ одного за другимъ.

---

## Краткія замѣчанія о задачѣ, характерѣ и содержаніи проповѣди пр. Осіи, о планѣ и раздѣленіи его книги, о языкѣ ея и неповрежденности.

Пророковъ, сказали мы, Богъ воздвигалъ, какъ охранителей религіи Іеговы, ревнителей чистой нравственности и истиннаго благочестія народнаго. Они должны были обличать невѣріе, богоотступничество, развратъ и другіе пороки, будить дремлющее религіозное сознаніе, угрожать гнѣвомъ Божіимъ, если не боялись Бога, утѣшать надеждой на Его милосердіе, если отчаявались... Этимъ опредѣлялась *задача* ихъ дѣятельности. Отъ этого отчасти зависѣлъ и *характеръ* ихъ пророчествъ. *Содержа-*

*ніе* послѣднимъ давала, съ одной стороны, жизнь народа, къ которому посылался пророкъ. Грѣхи и пороки находили обличенія въ рѣчахъ пророческихъ; если грѣшилъ народъ, пророкъ взывалъ къ нему объ исправленіи; если представители народа не исполняли завѣтовъ теократіи, пророки являлись ихъ горячими и ревностными обличителями; если вѣроотступничество и измѣна Іеговѣ находили себѣ мѣсто въ государствѣ, пророкъ являлся провозвѣстникомъ вѣры въ Истиннаго Бога; если падала нравственность, пророкъ выступалъ защитникомъ ея идей и т. п. Жизнь отображалась въ рѣчахъ пророка и, отображаясь, давала имъ содержаніе. Все это мы видимъ у пр. Осіи.

Время пр. Осіи было временемъ быстро усиливавшагося забвенія Іеговы, полнаго упадка нравственности и постепенно возраставшаго разрушенія государственнаго строя. Требовался горячій и убѣжденный защитникъ чистой вѣры, ревностный проповѣдникъ нравственности, безстрашный обличитель неправдъ народа и провозвѣстникъ воли Всевышняго. Такимъ и былъ пророкъ Осія. Мы видѣли, какъ жизнь современниковъ во всѣхъ отношеніяхъ, со всѣми ея пороками и недостатками, какъ-бы въ зеркалѣ, отобразилась въ проповѣди пророка. Онъ обличаетъ безбожность народа, измѣну Іеговѣ, забвеніе Его закона, заимствованія изъ языческаго культа, отступленіе отъ дома Давидова; онъ бичуетъ моральную порчу народа, его своеволіе, распущенность, порицаетъ священниковъ за ихъ уклоненіе отъ своихъ обязанностей и стремленіе только къ наживѣ, князей—за ихъ измѣны и интриги въ отношеніи къ царю; онъ рисуетъ безсиліе царя и печальное общественно-государственное состояніе Израиля.

Съ другой стороны, пророкъ всегда являлся провозвѣстникомъ воли Божіей, возвѣщалъ согрѣшившимъ гнѣвъ Іеговы и Его милующую любовь. Такъ и Осія, изображая и бичуя уклоненіе царства Израильскаго отъ идеала теократіи, возвѣщаетъ Израилю волю Пославшаго его, гнѣвъ Іеговы и Его всепобѣждающую милость, — нарисовавъ, такъ сказать, картину отношеній Израиля къ Іеговѣ,

Осія рисуетъ картину отношеній Іеговы къ народу. Это другая сторона содержанія проповѣди пр. Осіи. Это въ собственномъ смыслѣ пророчество—угрозы наказаніями и возвѣщеніе милости народу въ будущемъ подъ условіемъ раскаянія.

Пророкъ возвѣщаетъ Израилю гнѣвъ Іеговы. За нечестіе народа Господь лишитъ его особыхъ своихъ попеченій и накажетъ его. Израиль „сильно раздражилъ Господа“ (12, 14), оттолкнулъ любовь Его и въ этомъ для него гибель, потомучто, говоритъ Господь, „только во Мнѣ опора Твоя“ (13, 9). Близко время гнѣва Божія и наказанія Израилю. „Пришли дни воздаянія, пришли дни посѣщенія“, взываетъ пророкъ (9, 7). Израиль измѣнилъ Господу, онъ благоденствовалъ, но блага Іеговы приписывалъ другимъ богамъ; за это лишитъ его благъ Господь (2, 11 по евр.) и Израиль испытаетъ голодъ, нищету и разореніе (9, 1 — 6); телецъ, которому покланялся Израиль, будетъ отнесенъ съ позоромъ въ даръ царю языческому (10, 5—6; ср. 5, 13—14): алтари языческіе, которые чтилъ онъ, падутъ и заростутъ крапивой и колючимъ терномъ (9, 5 — 6); на жертвенникахъ выростутъ терніе и волчцы (10, 8); дни праздниковъ будутъ прекращены (2, 13 по евр. Б.). Израиль надѣялся на силу ратниковъ и крѣпость городовъ своихъ, за это города и затворы его будутъ истреблены (11, 6), твердыни разрушены (10, 14). Онъ самовольно избиралъ царей и князей, за это долгое время будетъ онъ „безъ царя и князя“ (3, 4). Онъ прибѣгалъ за помощію къ Ассуру, Ассуръ сдѣлается повелителемъ его (11, 5).

Великъ гнѣвъ Іеговы на Израиля. Какъ воду, изольетъ гнѣвъ свой Іегова на вождей—извратителей закона (5, 10). Какъ восточный вѣтеръ изъ пустыни, поднимется гнѣвъ Божій на Израильтянъ (13, 15); Іегова, какъ левъ, какъ скименъ, будетъ подстерегать ихъ на пути (13, 7), какъ лишенная дѣтей медвѣдица, будетъ нападать на нихъ, разрывать вмѣстилище сердца ихъ и поѣдать ихъ (13, 8). Въ страхѣ Израиль взыщетъ Іегову (5, 15) и будетъ взывать къ Нему: „Боже мой! Мы познали тебя; мы—Израиль!“ (8, 2). Но на это какъ-бы прозвучитъ отвѣтъ:

„отвергъ Израиль доброе; врагъ будетъ преслѣдовать его“ (8, 3). Велико ихъ нечестіе, велико будетъ и наказаніе. Никто не спасетъ ихъ отъ руки Грознаго Судіи (5, 14; 13, 10) и, наказанные, скажутъ они горамъ: „покройте насъ, и холмамъ: падите на насъ“ (10, 8).

Такъ Осія рисуетъ гнѣвъ Божій и грозный судъ Іеговы надъ Израилемъ. Но пророкъ былъ призванъ, выражаясь словами Orelli [1]), не для того только, чтобы „проповѣдывать грѣховному народу участь смерти и пропѣть надгробную пѣснь“, онъ былъ призванъ возвѣстить народу вмѣстѣ и милующую любовь Іеговы, которая побѣдитъ гнѣвъ и увѣнчаетъ Израиля „въ послѣдніе дни“ великою милостію. Все, даже наказанія Израиля, направлено къ его спасенію. Такъ, загородитъ Іегова путь Израиля тернами и обнесетъ оградой (2, 8 по евр. Б.) и это для того, чтобы Израиль не догналъ любовниковъ своихъ и возвратился къ законному, первому мужу своему (2, 9 по евр. Б. ср. 10 и слѣд.). Приведетъ Богъ Израиля въ пустыню, но послѣ того ласково будетъ „говорить ему“, откроетъ дверь надежды и будетъ снова его супругомъ (2, 16 слѣд. по евр. Б.). Господь хочетъ не гибели Израиля, а обращенія его къ Господу Своему (14, 2). Поступки Израиля возбуждаютъ ярость гнѣва Божія, но милующая любовь побѣждаетъ все: „какъ поступлю съ тобою, Ефремъ“, взываетъ Господь устами пророка, „какъ предамъ тебя, Израиль? Поступлю-ли съ тобою, какъ съ Адамою, сдѣлаю-ли тебѣ, что—Севоиму? Повернулось во мнѣ сердце Мое; возгорѣлась вся жалость Моя! Не сдѣлаю по ярости гнѣва Моего, не истреблю Ефрема“ (11, 8. 9). Отсюда въ устахъ пророка, на ряду съ прещеніями и угрозами, обѣтованія Израилю и возвѣщеніе спасенія „въ послѣдніе дни“. Но и самыя угрозы — это, что Богъ не будетъ *болѣе* любить Израиля, не будетъ миловать его, не будетъ *болѣе* прощать (1, 6 и имя „Лорухама“). „Я возненавидѣлъ ихъ за злыя дѣла ихъ, изгоню ихъ изъ дома Моего“, говоритъ Господь и добавляетъ: „не буду *больше* любить ихъ“ (9, 15). Это ясная

[1]) Стр. 4.

угроза по отношенію къ будущему, а въ настоящемъ разгнѣванный Іегова еще любитъ своего грѣшнаго сына [1]).

Итакъ, пророкъ Осія обличаетъ грѣхи своего народа, бичуетъ жизнь современниковъ со всѣми ея крупными и мелкими недостатками, возвѣщаетъ гнѣвъ Іеговы и Его милующую любовь. Осія призываетъ современниковъ возвратиться къ старому, къ тѣмъ нормальнымъ и законнымъ отношеніямъ, которыя составляли идеалъ теократическаго царства и были нарушены Израилемъ. Онъ не герольдъ только гнѣва Божія,—скорѣе даже пророкъ преимущественно любви Божественной.

Таковы *содержаніе* и *характеръ* проповѣди пророка Осіи, какъ она записана имъ въ книгѣ, извѣстной подъ его именемъ. Посмотримъ теперь, каковъ планъ книги пророка и можетъ-ли быть она подраздѣлена на части.

Вопросъ *о дѣленіи книги* пророка Осіи затрогивался древними и затрогивается новѣйшими комментаторами пророка. Предлагаемыя дѣленія книги весьма разнообразны. Такъ, Іеронимъ дѣлитъ книгу Осіи на три части и, можно думать, что при распредѣленіи частей руководится стремленіемъ раздѣлить всю книгу на равныя части [2]). Нѣкоторые изъ древнихъ хотѣли раздѣлить книгу по различію содержанія отдѣльныхъ частей ея. Большинство комментаторовъ [3]) пытаются дать дѣленіе, такъ сказать, хронологическое, т. е. отдѣлить части книги пророка, касающіяся по содержанію своему различныхъ

---

[1]) Прекрасно характеризуетъ гнѣвъ Божій по пророку Осіи Valeton: „его можно описать“, говоритъ онъ (стр. 177), „какъ опечаленную до смерти, какъ саму себя снѣдающую тоскою любовь... У Осіи любовь и гнѣвъ—это двѣ различныя стороны одного и того-же движенія въ сердцѣ Іеговы. Отсюда происходитъ отрицаніе любви, которое, какъ мы видимъ, выступаетъ у него очень сильно, и которое болѣе вѣрно, чѣмъ все другое, доказываетъ ея существованіе (т. е. отрицаніе по отношенію къ будущему, существованіе въ настоящемъ). Израиль сдѣлался виновнымъ въ самой позорной измѣнѣ. Іегова, поэтому, долженъ отречься отъ Своего народа и выступить противъ него съ наказаніемъ, но Онъ не отрекается отъ него, Онъ еще все любитъ его... Мы не слишкомъ сильно выразимся, если скажемъ, что по горячности гнѣва можно измѣрить степень внутренней любви Бога, какъ созерцалъ ее пророкъ“. Ср. Kuenen, стр. 389.

[2]) Ср. Wünsche стр. XXIII.

[3]) Maurer, Ewald, Töttermann, Simson, Hitzig и др.

періодовъ Израильскаго царства: 1 и 2 главы, напр., относятъ ко времени Іеровоама II; 3 — ко времени Захаріи или междуцарствія и т. д. Въ основѣ послѣдняго дѣленія лежитъ предположеніе, что пророкъ соблюдалъ при записи своихъ рѣчей порядокъ постепеннаго ихъ произнесенія (записывалъ-ли онъ послѣдовательно, въ нѣсколько періодовъ, или записалъ все однажды) [1]. Насколько безплодны подобныя попытки дѣленій, показываетъ уже ихъ разнообразіе. Относятъ одинъ и тотъ-же отдѣлъ книги то къ одному, то къ другому періоду исторической жизни Израиля. Зависитъ это отъ того, что слишкомъ неопредѣленны тѣ выраженія текста, въ которыхъ хотятъ видѣть указаніе на то или другое событіе, на тотъ или иной моментъ въ исторіи царства Израиля. Отсюда очень шатки основанія разныхъ дѣленій [2].

Еще Hengstenberg призналъ безплодность всѣхъ попытокъ дѣленія книги пр. Осіи, особенно второй ея части [3]. Онъ держится того мнѣнія, что въ книгѣ своей пророкъ только по воспоминаніямъ представилъ сущность своихъ пророческихъ рѣчей. Для отнесенія той или другой части книги къ тому или другому періоду Израильскаго царства, по Hengstenberg'у, нѣтъ точныхъ основаній: хронологическія даты отсутствуютъ, а указанія, находимыя въ текстѣ, слишкомъ незначительны или неопредѣленны, чтобы на основаніи ихъ дѣлать какія-л. заключенія. Нѣтъ и другихъ ясныхъ основаній, нехронологическихъ, для какого-л. дѣленія книги. Указываетъ еще Hengstenberg на общность пророчествъ: это говоритъ о томъ, что „пророчества въ равной степени распространяются на весь длинный періодъ времени“ (дѣятельности пророка). Какъ на второстепенное основаніе, указываетъ Hengstenberg на рѣчь и тонъ книги, одинаковый на всемъ ея протяженіи [4]. Вслѣдъ за Hengstenberg'омъ большинство новѣй-

[1]) См. выше „о времени написанія книги“ (стр. 27) и ниже (слѣд. стр.).

[2]) Нѣтъ нужды даже приводить подробности этихъ дѣленій и ихъ обоснованій. Указанія дѣленій и ихъ подробностей можно найти въ помѣченныхъ выше сочиненіяхъ Wünsche (стр. XXII—XXV), Nowack'a (монографія стр. XXII слѣд.) Vatke (стр. 672, § 202) и др.

[3]) Стр. 193.

[4]) Ibid. стр. 193—194.

шихъ толковниковъ считаютъ безполезными попытки къ дробному дѣленію книги и только указываютъ дѣленіе ея на двѣ части: 1—3 гл. и 4—14 гл. [1]) Эти части книги рѣзко отличаются другъ отъ друга. Первая изложена повѣствовательнымъ языкомъ и въ ней (1—3) рѣчь о событіяхъ семейной жизни пророка, при чемъ вторая глава представляетъ какъ-бы комментарій къ аллегоріи первой; вторая часть (4—14) изложена языкомъ разговорнымъ и представляетъ рѣчи пророка народу Израильскому. „Главы 1—3", по словамъ Hastings'a [2]), „кажутся вводною программою къ 4—14 гл., выражающею принципъ или существенное содержаніе ученія пророка и представляющею, какъ оно (ученіе) было символизировано въ его личномъ поведеніи". Точнѣе 1—3 гл. это—первая часть книги, въ которой представлены принципы ученія пророка и ихъ проповѣдь черезъ символизацію въ событіяхъ жизни пророка; вторая часть книги,—болѣе подробная,—представляетъ, какъ эти принципы отразились въ словесной проповѣди Осіи. Таковъ, соотвѣтствующій *дѣленію, планъ* книги. Надо замѣтить при этомъ, что, по мнѣнію новѣйшихъ толковниковъ, главы 4 — 14 представляютъ ничто иное, какъ „квинтъ—эссенцію" произнесенныхъ пророкомъ рѣчей (Hengstenberg), „ихъ resumè" (Cornill), и являются результатомъ авторской дѣятельности пророка по окончаніи его пророческаго служенія.

Разсуждая *о языкѣ книги* пр. Осіи, еще Іеронимъ сказалъ: „Osee commaticus est et quasi per sententias loquens", и многіе, древніе и новые комментаторы [3]) повторяютъ эти слова Іеронима, какъ характерно опредѣляющія стиль Осіи. Краткость и отрывочность выраженій—это, дѣйствительно, отличительная черта языка нашего пророка. Стиль его вообще своеобразенъ. Пророкъ пишетъ ритмически, любитъ антитезы. У него обычны рѣзкіе и неожиданные переходы отъ одной мысли къ другой, отъ обѣтованія къ угрозамъ, отъ одного сравненія къ

[1]) Driver, Bleek, Riehm, Hastings, Reuss, Sharpe, Nowack, Orelli, Wünsche, Herzog, Kuenen и др. Ср. Ружемонтъ, стр. 8—9.
[2]) Его библ. словарь см. „Hosea", стр. 420.
[3]) Keil, Cheyne, Driver и др.

другому, отъ образа къ образу. Сравненія смѣлы, выраженія шереховаты, ритмъ скорый и порывистый, рѣчь вообще какая-то возбужденная. Толковники отмѣчаютъ также у нашего пророка рѣдкія и своеобразныя по формѣ слова и выраженія, неупотребительныя словообозначенія, массу сѣверно-палестинскихъ идіотизмовъ [1]). Своеобразность языка пр. Осіи, часто шереховатость, особенно краткость, отрывочность выраженій и быстрая смѣна мыслей дѣлаютъ книгу Осіи темною и трудною во многихъ мѣстахъ для пониманія. Эту трудность отмѣчаетъ большинство толковниковъ. Своеобразность языка Осіи объясняется, конечно, частію его личными особенностями, какъ писателя; съ другой стороны, многія особенности стиля,—какъ его краткость, отрывочность, быстрые переходы отъ одной мысли къ другой,—объясняются тѣмъ интерессомъ пророка къ записываемому, который вызывалъ въ писателѣ возбужденное состояніе. Пророкъ живетъ жизнью своего народа. Любовь къ націи и интересъ къ ея судьбѣ захватываютъ всю его душу. Насколько возбуждена душа пророка, мы ясно можемъ видѣть изъ отдѣльныхъ выраженій его книги. Возвѣщая судъ Божій надъ Израилемъ, онъ выступаетъ съ такими, какъ-бы невольно въ святомъ негодованіи вырвавшимися словами: „дай имъ, Господи! Что Ты дашь имъ? Дай имъ утробу нерождающую и сухіе сосцы“ (9, 14). Все въ немъ возмущается поведеніемъ Израиля. Но, съ другой стороны, пророкъ горитъ желаніемъ спасенія своего народа. И вотъ у него то мысль о наказаніяхъ Израиля, то внезапно мысль о будущемъ его помилованіи, то угрозы, то рѣзкій переходъ къ благословеніямъ. [2]) Отсюда проповѣдь пророка — не спокойно и ровно текущая рѣчь проповѣдника. „Его слова — біеніе пульса лихорадочнаго, рѣчь—потоки слезъ, книга — волнующееся море впечатлѣній“ [3]).

[1]) См. у Herzog'a (стр. 376 и слѣд.), Keil'я въ его „Einleitung“, Nowack'a, Wünsche, Simson'a и др. У этихъ-же авторовъ указывается зависимость, часто дословная, книги пророка Осіи отъ книги пророка Амоса, его болѣе ранняго современника; ср. Hastings 420—421 стр.

[2]) При объясненіи 1—3 гл. мы указываемъ, какъ часто эти внезапные переходы объяснимы внутреннею глубокою связью мыслей пророка.

[3]) Keil. Его „Einleitung“... стр. 306.

Обрисованную своеобразность стиля пророка Осіи должно имѣть въ виду, когда возникаетъ вопросъ о *подлинности* и *единствѣ* его *книги*. Эта своеобразность языка пророка, одинаковая на протяженіи всей книги, является достовѣрнымъ свидѣтельствомъ единства ея автора и ея подлинности. На вопросѣ о подлинности книги пророка Осіи мы не останавливаемся подробно. Замѣтимъ только, что рѣзкость и неожиданность переходовъ у пророка отъ мыслей одного характера къ мыслямъ другого (отъ угрозъ, напр., къ обѣтованіямъ) не можетъ служить основаніемъ для того, чтобы считать многія мѣста книги неподлинными, какъ это кажется нѣкоторымъ комментаторамъ [1]). Они вычеркиваютъ, напр., 2, 1—3 на томъ основаніи, что этотъ „отрывокъ обѣтованій" какъ-бы перерываетъ угрозы и обличенія и стоитъ обособленно; по ихъ предположенію, это—позднѣйшая интерполяція. Подобная рѣзкость переходовъ вполнѣ, однако, соотвѣтствуетъ вообще стилю книги пророка: подобные переходы встрѣчаются у него на протяженіи всей книги (2, 1—3; 2, 15 слѣд. и т. д.). Мы указали причину ихъ въ возбужденности писателя. При объясненіи 1—3 гл., когда встрѣчаются подобные рѣзкіе переходы и неожиданные скачки мыслей, мы стараемся указать на внутреннюю глубокую связь повидимому несоединимыхъ мыслей пророка, а часто и на то, что между ними есть связь и формальная.

Wellhausen, Cornill и Stade подвергаютъ еще сомнѣнію единство книги пророка Осіи на основаніи тѣхъ мѣстъ ея, гдѣ встрѣчаются упоминанія объ Іудѣ. Представители отрицательной критики видятъ въ этихъ упоминаніяхъ позднѣйшія тенденціозныя вставки іудеевъ. Но чтобы подвергать сомнѣнію единство книги, для этого мѣста объ Іудѣ, о его сравнительномъ благочестіи и земномъ могуществѣ Давидовой династіи въ будущемъ — кажутся намъ недостаточными. Самыя упоминанія пророкомъ объ Іудѣ наряду съ Израилемъ неудивительны при той связи, какая была между двумя еврейскими цар-

[1]) Stade, Cornill, Wellhausen, Nowack въ его позднѣйшемъ комментаріи и др.

ствами, и томъ интересѣ, который, какъ отмѣчали мы неоднократно, обнаруживали пророки и въ частности пророкъ Осія къ судьбѣ царства Іудейскаго и дома Давидова. Мы видимъ, далѣе, въ книгѣ пророка не одни только благопріятныя для Іуды упоминанія о немъ, что возможно было-бы ожидать, если-бы это были все *тенденціозныя* іудейскія вставки. Почему болѣе благопріятныя для Іуды мѣста о его благочестіи сравнительно съ Израилемъ смѣняются постепенно у пророка предостереженіями Іудѣ (4, 15), укорами (5, 5; 5, 10) и, затѣмъ, переходятъ въ угрозы за его нечестіе (5, 5; 10, 11; 12, 1—2),—причину этого мы указали въ естественномъ и постепенномъ извращеніи благочестія въ Іудейскомъ царствѣ: во времена пророка Осіи въ немъ перемѣнялись цари, изъ которыхъ болѣе ранніе (Озія, Іоаѳамъ) стояли ближе, болѣе поздніе (Ахазъ) дальше отъ религіозно-нравственнаго идеала пророка. Въ частности, пророкъ могъ указывать въ первое время его пророческой дѣятельности на благочестіе Іуды для противоположенія Израилю и для возбужденія ревности своихъ слушателей (ср. объясн. къ 1, 7). Упоминаетъ еще онъ объ Іудѣ и вмѣстѣ Израилѣ тогда, когда говоритъ о будущихъ счастливыхъ временахъ Израиля, о спасеніи Израиля, которое онъ видѣлъ въ обращеніи Израиля къ Господу и единеніи его съ Іудой подъ скипетромъ богоустановленной Давидовой династіи [1]). Краткія замѣчанія относительно упоминаній объ Іудѣ въ 1, 7; 2, 2 и 3, 5 мы дѣлаемъ еще ниже при толкованіи этихъ мѣстъ [2]).

---

[1]) Вѣдь Stade, Wellhausen, Cornill и др. ложно думаютъ, что пророкъ Осія отрицалъ вообще институтъ царской власти для избраннаго Богомъ народа. Объ этомъ см. выше, стр. 34, примѣч.

[2]) Болѣе подробныя замѣчанія и возраженія Wellhausen'у, Cornill'ю, Stade и др. можно найти въ помѣченныхъ ранѣе сочиненіяхъ König'а (стр. 308 слѣд.), у Herzogа (стр. 371—372), Köhler'а (стр. 63—64), а болѣе подробное обслѣдованіе вопроса вообще о подлинности книги Осіи у Nowack'а (моногр.), Wünsche, Cheyne, Simson'а и другихъ комментаторовъ пророка. Отсюда мы заимствовали и возраженія отрицательной критики.

# ПОСЛѢДОВАТЕЛЬНОЕ ТОЛКОВАНІЕ

## I, 2—III, 5 КНИГИ ПРОРОКА ОСІИ

### ВЪ ТРЕХЪ ЧАСТЯХЪ

(ПО ТРЕМЪ ГЛАВАМЪ ВЪ ИХЪ РАСПРЕДѢЛЕНІИ ПО МАСОРЕТСКОМУ ТЕКСТУ).

# Часть первая.

## Послѣдовательное объясненіе I, 2—9 кн. пр. Осіи.

Содержаніе: надписаніе, повелѣніе Богомъ пророку взять въ жены блудницу, бракъ пророка, рожденіе дѣтей, ихъ наименованіе по повелѣнію Божію символическими именами: Изреель, Лорухама и Лоамми.

### Гл. 1, ст. 1—2а.

דְּבַר-יְהוָה אֲשֶׁר הָיָה אֶל-הוֹשֵׁעַ בֶּן-בְּאֵרִי בִּימֵי עֻזִּיָּה יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּה מַלְכֵי יְהוּדָה
וּבִימֵי יָרָבְעָם בֶּן-יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: תְּחִלַּת דִּבֶּר-יְהוָה בְּהוֹשֵׁעַ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-הוֹשֵׁעַ

*Λόγος Κυρίου ὃς ἐγενήθη πρὸς Ὡσῆε τὸν τοῦ Βεηρεὶ ἐν ἡμέραις Ὀζείου καὶ Ἰωαθὰμ καὶ Ἀχὰς καὶ Ἐζεκίου βασιλέων Ἰούδα καὶ ἐν ἡμέραις Ἰεροβοὰμ υἱοῦ Ἰωὰς βασιλέως Ἰσραήλ. Ἀρχὴ λόγου Κυρίου ἐν Ὡσῆε. καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς Ὡσηέ.*

*Слово Господне, которое было къ Осіи, сыну Беерінну, во дни Озіи, Іоаоама, Ахаза, Езекіи, царей Іудейскихъ, и во дни Іеровоама, сына Іоасова, царя Израильскаго. Начало слова Господня къ Осіи. И сказалъ Господь Осіи.*

Въ надписаніи пророческихъ книгъ мы находимъ, по большей части, стереотипную фразу: „слово Господне къ“... или „слово Господне къ... И сказалъ Господь“. Надписаніе книги пророка Осіи нѣсколько пространнѣе: „Слово Господне... къ Осіи. Начало слова Господня къ Осіи. И сказалъ Господь Осіи“. Обращая вниманіе на фразу еврейскаго подлинника: תְּחִלַּת דִּבֶּר-יְהוָה בְּהוֹשֵׁעַ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-הוֹשֵׁעַ, толковники различно переводятъ ее, смотря по тому, какъ понимаютъ они грамматически слова תְּחִלַּת и דִּבֶּר.

Принимая תְּחִלַּת (отъ חלל. Hiph. начинать), какъ status

constr. singular. съ подчиненнымъ послѣдующимъ предложеніемъ דבר־יהוה... בהושע [1]), считаютъ תחלת или именительнымъ или винительнымъ времени [2]). Соотвѣтственно этому ст. 2а переводятъ или: „начало тому, что говорилъ Богъ Осіи, было то, что Богъ сказалъ Осіи“ [3]) или: „въ началѣ [4]), когда Іегова говорилъ Осіи, тогда сказалъ Осіи“ [5]). Въ той и другой передачѣ замѣтно стремленіе соединить въ одно תחלת דבר־יהוה и ויאמר יהוה и придать предвзятый уже толковниками смыслъ, именно, что пророкъ этими словами хочетъ обозначить начало своей дѣятельности, *первое* слово ему Іеговы. Отсюда оба перевода носятъ печать искусственности, не вполнѣ соотвѣтствуютъ характеру еврейской рѣчи и подлинному тексту. Оба перевода по своей конструкціи являются тяжелыми и необычайными для еврейской рѣчи [6]); наоборотъ, краткость и отрывочность разбираемаго выраженія вполнѣ естественны и для языка пророческихъ книгъ вообще и для языка пророка Осіи въ частности. Кромѣ того, при первомъ переводѣ waw въ словѣ וַיֹּאמֶר получаетъ безпримѣрное для Ветхаго Завѣта употребленіе и значеніе [7]); при второмъ же пониманіи תחלת, какъ accus. temporis, оно не вполнѣ согласно съ еврейскимъ словоупотребленіемъ: въ Притч. 9, 10 и у Екклезіаста 10, 13 תחלת употреблено, какъ именит. падежъ существительнаго, выраженію же „въ началѣ“ въ еврейскомъ священномъ языкѣ Ветхаго Завѣта соотвѣтствуетъ спеціальное—בתחלת, напр., 2 Цар. 21, 9; 4 Цар. 17, 25 (по Р. Б.); Ам. 7, 1; Руѳ. 1, 22; Дан. 9, 23; Ездр. 4, 6 и др.

---

[1]) Status constr. при предложеніи съ опущеннымъ мѣстоименіемъ, какъ Исх. 4, 13; Ис. 29, 1; Псал. 81, 6 (по евр. Б.); Іовъ 18, 21 и др. G.—K. § 130, 4 и § 155.

[2]) Accusativ. temporis. G.—K. § 118, 3.

[3]) Такъ Simson, Wünsche, Schegg (стр. 44) и др.

[4]) Wellhausen, стр. 12; Nowack, стр. 1—3; Orelli, стр. 6; Bunsen, стр. 709; Schmoller, стр. 24.

[5]) Hitzig, считая позднѣйшей глоссой обозначеніе времени пр. Осіей по царямъ Іуды, вычеркиваетъ waw предъ вторымъ בימי и переводитъ послѣдующее: „во дни Іеровоама, въ началѣ, когда Іегова говорилъ къ Осіи, Онъ сказалъ Осіи.“

[6]) Nowack, моногр. стр. 2.

[7]) Bachmann, стр. 5, примѣч. 1.

Существуетъ еще третій переводъ еврейскаго подлинника разбираемаго мѣста пророка Осіи [1]). Принимая תחלת за именительный падежъ существительнаго, считаютъ и דִּבֶּר именемъ существительнымъ отъ דִּבֵּר. Аналогію находятъ въ образованіи именъ שִׁלֵּם (отъ שִׁלַּם) и אִלֵּם (отъ אָלַם), а примѣръ такого употребленія דִּבֵּר указываютъ въ книгѣ Іер. 5, 13: וְהַדִּבֵּר אֵין בָּהֶם. При такомъ пониманіи вѣрнымъ будетъ переводъ ст. 2а въ Русской Библіи.

Мы склоняемся къ послѣдней передачѣ еврейскаго подлинника разбираемаго мѣста. Она, прежде всего, не вноситъ въ текстъ никакихъ перетолкованій и перестроеній, для которыхъ нѣтъ и особыхъ основаній и которыя не вполнѣ соотвѣтствуютъ характеру и строенію еврейской рѣчи. За это объясненіе говорятъ далѣе древніе переводы: LXX-ти *(ἀρχὴ λόγου Κυρίου ἐν Ὡσῆε. καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς Ὡσηέ)*, Пешито (Waltonus: principio sermonis Domini), арабскій и халдейскій (Ibid. Waltonus). На основаніи этихъ переводовъ, по словамъ Wünsche [2]), Lilienthal защищаетъ одинъ Кёнигсбергскій кодексъ, который слово דִּבֶּר передаетъ דִּבֵּר. Подтвержденіе такого пониманія слова находимъ еще въ спискѣ Вавилонскомъ (изд. Strack'a), гдѣ слово דִּבֶּר передано דִּבֵּר (ср. выше Іер. 5. 13). „Начало слова Господня къ Осіи“, т. е., объясняетъ Блаженный Θеодоритъ [3]), „прежде сего Владыка ничего не повелѣвалъ мнѣ; но какъ скоро началъ слово Свое ко мнѣ, далъ повелѣніе взять жену блуженія и родить чада блуженія“. Это первое повелѣніе, а потомъ Господь сказалъ: „иди и полюби еще“ (3, 1). Съ такимъ пониманіемъ разбираемаго выраженія согласно большинство новѣйшихъ комментаторовъ книги пророка Осіи [4]). Краткость и отрывочность выраженія этой мысли про-

---

[1]) Bachmann, Graetz и др. Ср. у Wünsche (стр. 2—3) и Simson'a (стр. 64).

[2]) Стр. 3, примѣч.

[3]) Его творенія, стр. 250—251.

[4]) Это видно изъ переводовъ у нихъ этого мѣста. Изъ древнихъ І. B. Ali объясняетъ: „желаетъ (пророкъ) сказать, что начало тому, что Іегова говоритъ къ Осіи, есть этотъ отрывокъ“. Ibid. Iacob b. Rubens. Ср. Töttermann, стр. 5. Своеобразное толкованіе у Іеронима; ср. Keil, стр. 25, и Schegg, стр. 44.

рокомъ развѣ не соотвѣтствуютъ характеру выраженій пророческихъ книгъ вообще и языку Осіи въ частности и, наоборотъ, неужели естественна для языка пророка длинная фраза, какую хотятъ построить нѣмецкіе толковники?

Остановимся еще нѣсколько на словахъ דִּבֶּר־... בְּהוֹשֵׁעַ. Глаголъ דִּבֶּר въ соединеніи съ בְּ можетъ имѣть нѣсколько значеній: 1) говорить съ кѣмъ или кому. Въ этомъ случаѣ отношеніе между субъектомъ (говорящимъ) и объектомъ (воспринимающимъ) чисто внѣшнее, только непосредственное; примѣръ такого употребленія видимъ въ Числ. 12, 2. 8; Ав. 2, 1; Зах. 1, 9. 14; 2, 2. Изъ этихъ мѣстъ уясняется, что דִּבֶּר בְּ вообще употребляется о рѣчи высшаго съ низшими, рѣчи Господа съ людьми; 2) „чрезъ кого говорить". Отношеніе внутреннее, непосредственное, когда объектъ есть орудіе, органъ передачи. Напр., 3 Цар. 22, 28. Наконецъ, 3) „въ комъ говорить". Для послѣдняго пониманія нѣтъ аналогіи въ Ветхомъ Завѣтѣ и поэтому оно не можетъ быть принято для разбираемаго нами мѣста. Какое же изъ первыхъ двухъ значеній должно предпочесть для דִּבֶּר־בְּהוֹשֵׁעַ? Обратимся къ греческому и другимъ древнимъ переводамъ. Изъ греческихъ списковъ одни передаютъ בהושע—„ἐν Ὡσῆε" [1]), другіе „πρὸς Ὡσῆε" [2]), Пешито: „къ Осіи", также арабскій, халдейскій: „въ Осіи", Vulgata: „in Osee". Изъ комментаторовъ одни переводятъ בהושע—„чрезъ Осію" [3]); другіе: „къ Осіи" [4]). Въ послѣднемъ случаѣ предпочитается первое значеніе דִּבֶּר בְּ, какъ болѣе употребительное, такъ какъ,—кромѣ 3 Цар. 22, 28, — דִּבֶּר בְּ въ значеніи „чрезъ кого говорить" обыкновенно замѣ-

[1]) Всѣ указанные у Swete, кромѣ Александрійскаго и Мархал. (на поляхъ).

[2]) Алекс., Мархаліан. (на поляхъ) и многіе у Holmes'а.

[3]) Nowack (комм.), Hirsch, Scholz, Wellhausen, Schegg (15), Bunsen и др. Іеронимъ, понимая בְּהוֹשֵׁעַ по Vulgat'ѣ и сопоставляя съ послѣдующимъ אֶל־הוֹשֵׁעַ даетъ такое своеобразное толкованіе: „*чрезъ Осію*—означаетъ, что говорится не самому Осіи, а чрезъ Осію другимъ. А когда говорится *къ Осіи*, то дается знать, что рѣчь обращена къ нему самому". Ср. Simson, стр. 65.

[4]) Schröder и др. По Cheyne (стр. 41): „With Hosea".

няется דִּבֶּר בְּיַד (при чемъ, „кому говорить“—обозначается съ אֶל, напр., Лев. 10, 11).

Предпочесть какое либо изъ помѣченныхъ выше значеній דִּבֶּר בְּ для даннаго мѣста трудно. Вѣдь если повѣствуется о сообщеніи Богомъ извѣстныхъ истинъ пророку, какъ именно пророку, для того, чтобы эти истины чрезъ него сдѣлались общимъ достояніемъ народа, то и выраженія: „говорилъ Богъ съ пророкомъ“ или „сказалъ Богъ пророку“ заключаютъ въ себѣ мысль, что Богъ говоритъ чрезъ пророка другимъ, тѣмъ, для кого пророкъ—провозвѣстникъ воли Божіей. Bachmann [1]) поэтому не безъ основанія понимаетъ выраженіе תחלת....הושע въ смыслѣ установленія связи, отношеній между говорящимъ и воспринимающимъ и выраженіе תחלת...הושע переводитъ: Anfang der Rede Iahvehs, die mit Hosea *in Verbindung* gebracht wird [2]).

### Гл. 1, ст. 26.

לֵךְ קַח־לְךָ אֵשֶׁת זְנוּנִים וְיַלְדֵי זְנוּנִים כִּי־זָנֹה תִזְנֶה הָאָרֶץ מֵאַחֲרֵי יְהוָה׃

*Βάδιζε λάβε σεαυτῷ γυναῖκα πορνείας καὶ τέκνα πορνείας, διότι ἐκπορνεύουσα ἐκπορνεύσει ἡ γῆ ἀπὸ ὄπισθεν τοῦ κυρίου.*

*Иди, возьми себѣ жену блудницу и дѣтей блуда, ибо сильно блудодѣйствуетъ земля сія, отступивъ отъ Господа* [3]).

„Иди, возьми себѣ жену“. Евр. לֵךְ קַח־לְךָ. Выраженіе לקח אשה въ рѣчи о бракѣ соотвѣтствуетъ по употребленію въ Ветхомъ Завѣтѣ (Быт. 6, 2; 25, 1; 36, 2; 1 Цар. 25, 43, и много др.) латинскому: „in matrimonium ducere“ и

[1]) Переводъ на стр. 10 его брошюры. Ср. замѣч. стр. 6, примѣч

[2]) Начало слова Господа, которое поставило Его въ связь (въ отношенія) съ Осіей.

[3]) Дальнѣйшіе стихи 1 главы говорятъ объ исполненіи пророкомъ этого повелѣнія Господа, бракѣ его съ Гомерью и рожденіи отъ нея трехъ дѣтей (2—9 ст.). Мы не будемъ здѣсь входить въ разсмотрѣніе того, какъ примирить съ нравственными требованіями—повелѣніе Господа пророку жениться на блудницѣ и исполненіе пророкомъ этого повелѣнія. Было ли это дѣйствительное событіе въ жизни пророка или только пережитое имъ въ видѣніи или, наконецъ, разсказъ 1 главы (какъ и 3-ей)

греческому: „λαμβάνειν γυναῖκα“ и употребляется, когда говорится о дѣйствительномъ, *законномъ* бракѣ. Отсюда и въ словахъ לֵךְ קַח-לְךָ и וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת-גֹּמֶר (1, 3) рѣчь не о плотской связи или только простомъ принятіи Гомери пророкомъ въ домъ, какъ это утверждаютъ нѣкоторые изъ древнихъ толковниковъ, а о дѣйствительномъ бракѣ пророка. אשת זנונים — „жену блуда“, LXX: „γυναῖκα πορνείας“, у Акилы и Симмаха: „πορνειῶν“; Пешито: „uxorem fornicariam“; Vulgata: „uxorem fornicationum“. „אשת זנונים“, не просто „אשה זונָה“ — жену блудницу, а жену блуда или точнѣе блудодѣяній, блуженія [1]) (זנונים—множ. число отъ זנה). Отсюда ясно, что еврейскій подлинникъ у Акилы, Симмаха и въ Вульгатѣ переданъ точнѣе, чѣмъ у LXX, въ Пешито и Русской Библіи.

По Іерониму זנונים означаетъ не блудницу и не блудодѣянія, а „многія блудодѣянія“ [2]). Наименованіе женщины זנונים употреблено, очевидно, для выраженія высшей степени порочности женщины. אשת זנונים, говоритъ Wünsche [3]), „болѣе, чѣмъ זונָה это—женщина, которая имѣетъ расположенность къ блуду“, всѣ мысли и стремленія которой сосредоточиваются на этомъ. Обозначеніе нравственнаго состоянія женщины такимъ усиленнымъ выраженіемъ одни изъ толковниковъ считаютъ за указаніе только

---

только поэтическій вымыселъ автора,—рѣшенія этихъ вопросовъ, которые ставитъ критика, мы также не будемъ касаться теперь. Такъ какъ рѣшеніе ихъ основано на детальномъ экзегетическомъ разборѣ 1—3 главъ, то мы относимъ рѣшеніе этихъ вопросовъ къ концу нашей работы (какъ „приложеніе“). Предвзятость рѣшенія этихъ вопросовъ такъ или иначе могла бы вліять на то или другое направленіе толкованія въ его деталяхъ, что замѣтно у нѣкоторыхъ комментаторовъ. Здѣсь только отмѣтимъ, что бракъ Осіи съ блудницею, по ясному смыслу повѣствованія 1-ой главы,—было ли это дѣйствительное событіе изъ жизни пророка или нѣтъ,—имѣлъ педагогическое и символическое значеніе: это образъ отношеній Іеговы къ народу избранному, частнѣе—къ десятиколѣнному царству Израильскому. Образъ этотъ употреблялся часто и у другихъ пророковъ (Ис. 54, 5 и слѣд.; Іер. 3, 20 и слѣд.).

[1]) Этимъ словомъ Славянская Библія передаетъ евр. זנונים. Имъ, какъ болѣе точнымъ, будемъ и мы въ дальнѣйшей рѣчи передавать еврейскій подлинникъ.

[2]) Стр. 154—155.

[3]) Стр. 4. Ibid. Keil, 25—26 стр.

на ея глубокую склонность къ блуду [1]), другіе на то, что она фактически погружена была въ бездну порока [2]). Въ послѣднемъ случаѣ возникаетъ вопросъ, была ли извѣстна эта женщина, какъ порочная, до брака съ пророкомъ и зналъ ли объ ея порочности пророкъ, когда вступалъ съ нею въ бракъ, или она предалась блуду послѣ брака съ пророкомъ и пророкъ, имѣя это именно въ виду, уже послѣ, при написаніи своей книги, влагаетъ въ уста Іеговы названіе женщины אשת זנונים? Большинство толковниковъ утвердительно отвѣчаетъ на первую половину вопроса [3]). За это говоритъ простая, точная рѣчь Господа: „иди и возьми себѣ (т. е. въ жены) женщину блудодѣяній“ (т. е., которую ты знаешь за такую). При противоположномъ пониманіи пришлось бы, кромѣ того, заподозривать точность передачи пророкомъ словъ Господа, а для этого нѣтъ основаній. Но если понимать названіе женщины אשת זנונים, какъ указаніе на порочность ея до брака съ Осіей, то такое пониманіе, говорятъ нѣкоторые толковники [4]), не вполнѣ соотвѣтствовало бы идеѣ, выражаемой бракомъ пророка: какъ Израиль прелюбодѣйствуетъ въ союзѣ съ Богомъ, такъ предъ Осіею Гомерь должна была оказаться блудною въ бракѣ. Намъ кажется, однако, что черта нарушенія супружескаго союза въ отношеніяхъ Іеговы и Израиля изображается далѣе, въ другомъ, дополнительномъ образѣ—жены, „любимой мужемъ, но прелюбодѣйствующей“ (3 глава). Значеніе послѣдняго образа ясно изъ 16 ст. 3 главы, изъ *обоснованія* новаго повелѣнія пророку. Образъ этотъ являлся бы лишнимъ, если бы эта черта отношеній Іеговы и Израиля была изображена въ картинѣ первой главы. Въ первой главѣ אשת זנונים вводится въ общую картину, какъ типъ, по ея блуднымъ склонностямъ, по фактамъ ея жизни, *вообще по ея религіозно-нравственному состоянію*, символизирующему религіозно-нравственное со-

---

[1]) Напр. Cheyne (41 и 17 стр.), Bachmann и др.
[2]) Болѣе многочисленные: Nowack, Orelli, Wünsche, Töttermann и др.
[3]) Keil, Töttermann, Wellhausen и др. Также св. Отцы.
[4]) Cheyne, стр. 15—17; ср. Nowack, моногр. 4—5 стр.

стояніе современнаго пророку Израиля. Эту черту отмѣчаетъ уже самое названіе женщины „жена блуженія", а не „прелюбодѣйная" (какъ въ 3, 1а ст.) Это ясно далѣе изъ обоснованія Господомъ повелѣнія пророку: возьми אשת זנונים, потому именно אשת זנונים, что „сильно блудодѣйствуетъ земля сія, отступивъ отъ Господа" (ср. 3, 1б). Женитьба пророка символизировала современныя пророку отношенія Іеговы къ народу: какъ женщина, съ которой пророкъ вступилъ въ брачныя отношенія, была „жена блуженія", такъ народъ Израильскій, къ которому Богъ былъ въ особыхъ отношеніяхъ, былъ народъ „блуженія" (זנונים) [1].

Повелѣвая пророку взять „жену блуженія," Господь повелѣваетъ вмѣстѣ съ тѣмъ взять и „дѣтей блуженія" (ילדי זנונים). Кого должно разумѣть подъ этими „дѣтьми блуженія"? Толковники книги пророка Осіи двояко отвѣчаютъ на этотъ вопросъ. Одни думаютъ, что это были дѣти жены пророка—Гомери, рожденныя ею до брака съ пророкомъ, и ихъ повелѣвается пророку „взять" вмѣстѣ съ женою [2]; другіе думаютъ, что такъ названы дѣти, о рожденіи которыхъ пророкомъ отъ Гомери говорится далѣе въ ст. 3, 6 и 8 [3]. Мы склоняемся къ послѣднему пониманію ילדי זנונים, хотя вообще - то трудно установить точный смыслъ этихъ словъ [4]. לֵךְ קַח — по строенію рѣчи равно относится и къ אשת זנונים и къ ילדי זנונים: „иди, возьми

---

[1]) Если глава 1-ая говоритъ о дѣйствительныхъ событіяхъ изъ жизни пророка, тогда необходимо предположить, что Гомерь была извѣстна пророку до брака, какъ „жена блуженія", и не только пророку, но и другимъ. Реально совершенный предъ глазами Израиля бракъ Осіи съ блудницей долженъ былъ, очевидно, имѣть обличительно-воспитывающее значеніе для народа. Онъ долженъ былъ своей необычайностью пробудить народъ отъ нравственной спячки, при которой масса оставалась глуха къ словеснымъ увѣщаніямъ. Какъ этотъ бракъ могъ быть такимъ дѣйственнымъ, если это былъ бракъ на обыкновенной женщинѣ, неизвѣстной народу своею жизнью и только впослѣдствіи измѣнившей пророку?

[2]) Іеронимъ, стр. 155; Keil, стр. 26; Scholz, стр. 6 и др.

[3]) Ефремъ Сир. (124 стр.), Θеодоритъ (251 стр.), Cornelius a Lapide (54 стр.), Hitzig (8 стр.), Simson (73 стр.), Hengstenberg (224 стр.), Nowack (5 стр.) и др.

[4]) Но это еще не основаніе для того, чтобы подозрѣвать точность текста. Искаженность текста въ словахъ ילדי זנונים предполагаетъ

себѣ жену блуда и дѣтей блуда“ т. е. „вступи съ нею въ бракъ, пусть она будетъ тебѣ женой и пусть будутъ у тебя дѣти“. Такой именно смыслъ даетъ Vulgata: „sume tibi uxorem fornicationum et fac tibi filios fornicationum“. Ср. слав. „и роди чада блуженія“. Такое пониманіе данныхъ словъ соотвѣтствуетъ вполнѣ и послѣдующему разсказу о выполненіи пророкомъ повелѣнія Божія: „И пошелъ онъ и взялъ Гомерь... И она зачала и родила ему сына... И зачала еще...“ (3, 6 и 8 ст.) [1]).

Но почему же законныя дѣти названы—„дѣтьми блуженія“? Большинство толковниковъ думаетъ, что они названы такъ по ихъ происхожденію, какъ liberi spurii. На этомъ именно основаніи считаютъ ихъ дѣтьми, рожденными до брака пророка Осіи съ ихъ матерью. На томъ же основаніи толковники, которые думаютъ, что порочность жены пророкъ узналъ только во время супружеской жизни съ нею, предполагаютъ, что „дѣти блуженія“ были рождены Гомерью послѣ брака съ пророкомъ отъ неза-

Bachmann. (стр. 6). Но его предположеніе мало обосновано. Находя на поляхъ лишь нѣкоторыхъ арабскихъ кодексовъ слова ילדת זנונים, очевидно, поясняющія אשת זנונים, Bachmann только на основаніи этихъ помѣтокъ думаетъ, что слова ילדת זנונים были внесены въ послѣдствіи въ текстъ и искажены у масоретовъ въ ילדי זנונים. Слова: „קח-...ילדי זנונים“ Bachmann переводитъ: „...nimm dir ein Hürenweib (Glosse: u. zwar ein Hüren—Mädchen)“.

[1]) Или: „suscipe ex ea (приживи съ нею дѣтей)“. (Wünsche, стр. 5). Г. Бродовичъ возражаетъ: „Еслибы пророкъ Осія съ глаголомъ לקח соединялъ такой (въ отношеніи къ дѣтямъ) смыслъ, то,—надо полагать,—онъ не упустилъ бы словъ ממנה (отъ нея), при которыхъ только и получаетъ такое значеніе этотъ глаголъ, потомучто самъ по себѣ онъ нигдѣ не употребляется въ такомъ значеніи“. Но намъ кажется, что и слово ממנה (?) ничего не прибавило бы къ смыслу глагола לקח. „Возьми дѣтей отъ нея“—это выраженіе все равно могло бы быть понято за повелѣніе „взять“ дѣтей отъ нея рожденныхъ незаконно (все равно, какой бы ни былъ приданъ смыслъ слову—„взять“). Намъ кажется, что только по связи съ לך קח-לך אשת זנונים, словами, имѣющими опредѣленное значеніе въ языкѣ Ветхаго Завѣта, можетъ быть понято и לך קח-לך...וילדי זנונים: говорится о законномъ бракѣ и ближайшемъ слѣдствіи его („waw“)—рожденіи дѣтей. Да и въ послѣдующемъ разсказѣ объ исполненіи пророкомъ повелѣнія Божія, сказавъ, что онъ взялъ Гомерь, пророкъ не говоритъ, что взялъ и дѣтей, а какъ бы въ соотвѣтствіе второй половинѣ повелѣнія продолжаетъ: „и зачала Гомерь и родила“.

конной связи ея съ любовниками. Но намъ кажется, что самое основаніе этихъ предположеній не справедливо: едва ли дѣти женщины, на которой велѣно было жениться пророку, названы дѣтьми блуженія по ихъ происхожденію. Уже самый терминъ זנונים указываетъ на это. Если бы отмѣчалось ихъ незаконное происхожденіе, то они названы бы были скорѣе „дѣти блуда“, „ילדי זנה“. Если же они названы тѣмъ же терминомъ, какъ и мать ихъ, то, слѣдовательно, и въ нихъ отмѣчается этимъ названіемъ та же черта, что и въ матери [1]). Если по отношенію къ матери названіе „жена блуженія“ указывало на ея нравственную испорченность, то и въ дѣтяхъ терминъ „блуженіе“ отмѣчаетъ ту испорченность ихъ, которая, если не обнаружилась первоначально на дѣлѣ по ихъ возрасту, то дана была въ ихъ настроеніи, въ ихъ образѣ мыслей, въ ихъ природныхъ склонностяхъ, унаслѣдованныхъ отъ матери; въ жизни же ихъ эти склонности должны были проявиться впослѣдствіи. „И дѣтей ея не помилую, потому что они дѣти блуженія“, אשת זנונים, говоритъ Господь: не за то, конечно, Господь не помилуетъ дѣтей блуженія, что они дѣти блуда по происхожденію. (Ср. объясн. ко 2, 6). Несправедливо, такимъ образомъ, самое основаніе мнѣнія, что „дѣти блуженія“—это незаконныя дѣти женщины. Если предполагать, кромѣ того, что они рождены были Гомерью до брака ея съ пророкомъ, то возникаютъ вопросы: что тогда можетъ значить повелѣніе Господа пророку—взять этихъ дѣтей? Почему пророкъ упоминаетъ объ этомъ, что̀ эти дѣти символизируютъ въ общей картинѣ первой главы, почему не говорится объ исполненіи пророкомъ этого повелѣнія „взятѣ дѣтей“ и дальнѣйшей судьбѣ ихъ? Всѣ эти вопросы разрѣшаются комментаторами, но слишкомъ неудачно, слишкомъ различно, и это

[1]) Отсюда эпитетъ זנונים не даетъ основаній предполагать, какъ думаетъ г. Бродовичъ, что дѣти блуженія „не дѣти пророка,—что пророкъ не есть ихъ отецъ“, 25 стр. (второе изъ соображеній, на основаніи которыхъ далѣе Бродовичъ дѣлаетъ выводы). Вѣдь самъ г. Бродовичъ нѣсколько раньше (стр. 24) говоритъ: „эпитетъ זנ, которымъ характеризуются дѣти, есть тотъ же эпитетъ, которымъ характеризуется и жена. Отсюда слѣдуетъ, что первый соотвѣтствуетъ послѣднему по значенію. Онъ указываетъ *на образъ жизни* этихъ дѣтей“.

уже показываетъ, что на всѣ эти вопросы возможны только предположительные отвѣты [1]).

Если же подъ „дѣтьми блуженія“ разумѣть дѣтей, рожденныхъ женщиною после брака съ пророкомъ отъ незаконной связи съ любовниками, то тогда слова „возьми дѣтей блуженія“ получаютъ странное и невозможное значеніе: „возьми дѣтей блуда, которые въ будущемъ родятся у твоей жены“. Такъ какъ въ дальнѣйшемъ повѣствованіи о семейной жизни пророка ничего не говорится о рожденіи другихъ дѣтей, кромѣ Изрееля, Лорухамы и Лоамми, то предполагаютъ, что „дѣти блуженія“ и были именно Изреель, Лорухама и Лоамми; они были рождены Гомерью отъ незаконнаго сожитія и только подставлены пророку Осіи, какъ законныя его дѣти [2]). Но это совершенно произвольное предположеніе. Keil справедливо считаетъ его такимъ на основаніи дальнѣйшаго повѣствованія о рожденіи дѣтей у пророка [3]). Хотя Nowack и возражаетъ Keil'ю, что словами: „и зачала (Гомерь) и родила ему (пророку) сына“ (ст. 3) „пророкъ не хочетъ сказать, что онъ былъ единственной причиной зарожденія дѣтей“ [4]), но это очевидная натяжка. Слова стиха 3б и весь ходъ рѣчи ясно указываютъ, что, какъ сказано о дѣйствительномъ бракѣ пророка, такъ и далѣе говорится о рожденіи законныхъ дѣтей Гомерью отъ Осіи (см. толк. 1, 3. 6. 8).

Если подъ ילדי זנונים разумѣются дѣти, о рожденіи которыхъ у пророка повѣствуется въ первой же главѣ, то они, очевидно, и символизируютъ одно и то же. Дальнѣйшій же разсказъ о рожденіи дѣтей у пророка и нареченіи имъ именъ Богомъ, показываетъ, что Изреель, Лорухама и Лоамми символизировали наказанія Богомъ Израиля, ко-

[1]) Г. Бродовичъ „взятіе дѣтей блуженія“ понимаетъ, какъ ихъ усыновленіе пророкомъ (стр. 27—28). Но почему такъ именно надо понимать? Если глаголъ לָקַח не употребляется въ Ветхомъ Завѣтѣ въ значеніи „прижить, имѣть отъ кого-либо дѣтей“ (ср. стр. 29), то употребляется ли онъ и въ томъ смыслѣ, какой хочетъ ему придать Бродовичъ (стр. 27)?

[2]) Hengstenberg, 225 стр.

[3]) Стр. 26.

[4]) Nowack. Моногр. стр. 5.

торыя должны были постигнуть народъ, все болѣе и болѣе уклоняющійся отъ законныхъ отношеній къ Іеговѣ. Какъ дѣти — плодъ жены, такъ нечестіе народа (жена) влечетъ за собой наказанія (дѣти). Какъ отъ брака Осіи съ Гомерью явились дѣти, такъ результатомъ союза Бога съ Израилемъ извѣстныя теократическія отношенія. Нечестіе Израиля и его внутреннія склонности и уклоненіе отъ Іеговы нарушаютъ эти отношенія. Рожденіе у Осіи отъ Гомери (нечестіе) трехъ дѣтей раскрываетъ генетически, по фактамъ, слѣдствія нечестія народа еврейскаго: наказаніе Богомъ за преступленіе (Изреель), лишеніе милости (Ло-рухама) и отверженіе народа (Ло-амми) [1].

כִּי־זָנֹה תִזְנֶה הָאָרֶץ מֵאַחֲרֵי יְהוָה׃. Такъ обосновываетъ Господь свое повелѣніе пророку „взять жену блуженія и дѣтей блуженія“. Возьми себѣ „жену блуженія“, потому что и „земля сія сильно блудодѣйствуетъ, отступивъ отъ Господа“ (по Русской Библіи). זָנֹה תִזְנֶה — обычное сочетаніе въ еврейскомъ языкѣ неопредѣленнаго наклоненія съ спрягаемой формой для усиленія понятія глагола [2]; זנה תזנה — собственно „блудодѣйствуя, блудодѣйствуетъ“ или „сильно блудодѣйствуетъ“. Блуженіе—это обычный въ Ветхомъ Завѣтѣ символъ отступленія народа Божія отъ Іеговы или иначе—служенія его богамъ (Лев. 17, 7; Іер. 3, 20 — 23; 4, 30 слѣд.; Іез. 23, 43 и друг.). Отсюда מאחרי при זנה служитъ для усиленія. מאחרי—нѣкоторые изъ толковниковъ считаютъ за partic. отъ אחר, „быть позади, медлить“, и все выраженіе еврейскаго подлинника זנה... יהוה переводятъ: „сильно блудодѣйствуетъ земля сія, отступивъ отъ Господа“ [3]). Но большинство принимаютъ מאחרי за нарѣчіе, буквально: „прочь отъ“, и выраженіе זנה... יהוה переводятъ: „сильно блудодѣйствуетъ земля сія прочь отъ Іеговы“ [4]). Какъ זנה תזנה выражаетъ ин-

---

[1]) Ср. Töttermann, стр. 11.

[2]) Infinitiv. absolut. предъ verb. finit. G—K. § 113, 3.

[3]) Такъ переводятъ еврейскій подлинникъ Пешито (Waltonus: aversata a Domino) и Русская Библія (отступивъ отъ Господа).

[4]) Такъ переведено у LXX: *„ἀπὸ ὄπισθεν τοῦ Κυρίου“*, отсюда слав.: „блудящи соблудитъ земля отъ Господа“. Ibid. Вульгата и араб.

тенсивность, такъ הארץ объемъ блуда [1]). יושבי הארץ=הארץ, „жители земли (ср. 4, 1)“. הָאָרֶץ (съ הָ)—опредѣленная земля („сія земля“, по Русской Библіи),—земля Израиля, а не весь избранный народъ, какъ это ясно изъ сопоставленія съ словами ст. 7: „а домъ Іудинъ помилую“.

**Гл. 1, ст. 3.**

וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת-גֹּמֶר בַּת-דִּבְלָיִם וַתַּהַר וַתֵּלֶד-לוֹ בֵּן׃

*Καὶ ἐπορεύθη καὶ ἔλαβεν τὴν Γόμερ θυγατέρα Δεβηλαίμ, καὶ συνέλαβεν καὶ ἔτεκεν αὐτῷ υἱόν.*

*И пошелъ онъ, и взялъ Гомерь, дочь Дивлаима, и она зачала, и родила ему сына.*

Исполняя повелѣніе Іеговы, пророкъ пошелъ и взялъ Гомерь, дочь Дивлаима, т. е. женился на ней (וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח imperf. въ соотвѣтствіе imperativ'у—לֵךְ קַח).

Большинство коментаторовъ, останавливаясь на имени גֹּמֶר בַּת-דִּבְלָיִם, понимаютъ его только аллегорически, не признавая за имя личное, на томъ основаніи, что 1) это имя нигдѣ не употребляется, какъ имя женщины [2]), и 2) по аналогіи съ именами дѣтей Осіи отъ Гомери, несомнѣннно имѣющими символическое значеніе. Но въ пониманіи имени גֹּמֶר толковники слишкомъ расходятся, различно анализируя его филологически и придавая различ-

---

[1]) Schmoller, стр. 25.

[2]) Keil (ком. стр. 26) говоритъ, что גֹּמֶר „въ Бытіи 10, 2—3 употреблено, какъ народное имя, но нигдѣ, какъ имя мужчины или женщины“, т. е., какъ личное. То же утверждаетъ г. Бродовичъ (стр. 31), можетъ быть, слѣдуя Keil'ю, хотя онъ на него не ссылается (Ibid. Nowack, моногр. стр. 6). Но въ Бытіи 10, 2—3 имя גֹּמֶר и употреблено именно, какъ личное: „Вотъ родословіе... сыны Іафета: Гомеръ, Магогъ... Сыны Гомера: Аскеназъ, Рифатъ и Өогарма“... И далѣе: „отъ *сихъ* населились острова *народовъ* въ земляхъ ихъ“ (Быт. 10, 1. 2. 3. 5. Ср. 1 Паралл. 1, 5. 6; еще Іезек. 38, 6). Самъ Keil при толкованіи Бытія 10, 2—3 пишетъ: „два сына отъ Іафета названы именами, которыя позднѣе встрѣчаются, какъ имена народовъ, но здѣсь безъ сомнѣнія должны обозначать родоначальниковъ и безъ колебанія могутъ быть приняты за таковыя“ (стр. 108—109 его „Bibl. Comment. u. Bücher Mose's“ изъ „Bibl. Comm. ü. das A. T“ v. Keil u. Delitzsch. Leipzig. 1861 г.).

ное значеніе ему, какъ символу. Одни производятъ это слово отъ глагола גָּמַר въ его переносномъ значеніи „совершать, довершать, доканчивать, совершенствовать“ и вслѣдъ за Іеронимомъ толкуютъ גֹּמֶר=τετελεσμένη, „совершенная“ [1]). Въ такомъ названіи видятъ указаніе на совершенство женщины или по красотѣ, или — возрасту [2]), или — блуднымъ наклонностямъ и жизни [3]). Нѣкоторые производятъ слово גמר отъ непереноснаго значенія того же корня גמר „къ концу приходить“, „кончаться“ [4]). Они переводятъ גמר словами „разрушеніе“ или „гибель“ и видятъ въ немъ намекъ на гибель Израиля или наказаніе его за сластолюбіе [5]). Также различно толкуется и בַּת־דִּבְלָיִם. Нѣкоторые изъ толковниковъ производятъ דבלים отъ неупотребительнаго въ еврейскомъ и халдейскомъ нарѣчіяхъ глагола דבל, который въ арабскомъ, какъ болѣе богатомъ изъ симитическихъ діалектовъ, соотвѣтствуетъ корню съ значеніемъ: „собирать, чтобы соединить въ плотную массу“, „прессовать“ [6]). Отсюда, считая דבלים за множественное число отъ דְּבֵלָה, Іеронимъ пишетъ: „דבלה означаетъ παλάτας, которыя состоятъ изъ массы сочныхъ смоквъ; ихъ, чтобы онѣ долго оставались безъ поврежденія, утаптываютъ и убиваютъ. Такимъ образомъ, и Израиль, достигшій крайнихъ предѣловъ въ блудодѣяніи, эта совершеннѣйшая дочь сластолюбія, на которую пользующіеся ею смотрятъ, какъ на сладостную и пріятную, берется Осіею во образъ“... [7]).

Различно разбирая слова גמר и דבלים съ филологической стороны, комментаторы книги нашего пророка еще съ большимъ произволомъ находятъ въ этихъ словахъ указаніе на то или другое качество жены пророка Осіи,

---

[1]) Стр. 158.

[2]) גמר, по Hitzig'у, указываетъ на взрослую дѣвушку (стр. 9). Wünsche старается подтвердить это пониманіе (стр. 14).

[3]) Іудейскіе толковники, Іеронимъ и нѣкоторые изъ новыхъ толковниковъ (Keil, Hengstenberg, Scholz).

[4]) Ср. Gesenius. HWB.

[5]) Ружемонтъ, стр. 14. См. подробнѣе у Simson'a, стр. 74—75; ср. Cornelius a Lapide, стр. 58.

[6]) Gesenius. HWB. См. Wünsche, стр. 14.

[7]) Стр. 158—159.

а отсюда, символизируемаго ею Израиля [1]). Töttermann, заявляя, что „христіанскіе толковники многоразличнымъ способомъ указываютъ значеніе этого имени (т. е. жены Осіи), но безъ результата", пытается „приложить стараніе понять" символическое „во всемъ объемѣ и совершенной глубинѣ" [2]). Но при стремленіи, какъ можно болѣе расширить объемъ символизируемаго именемъ жены пророка, Töttermann вноситъ въ свое толкованіе слишкомъ много субъективизма и открываетъ еще большій путь къ произволу въ толкованіи этого имени. Онъ въ имени גמר даже съ звуковой его стороны видитъ „намекъ на исторію десятиколѣннаго царства", на наименованіе этого царства по основателю столицы его (Самаріи)—страною Омрія (по созвучію съ ассирійскимъ названіемъ ея mat—Bit—Chumri или mat Chumri; גמר=ассир. עמרי); въ двойственной формѣ דבלים онъ находитъ указаніе на Іуду и Израиля, въ имени בת-דבלים—какъ на прещенія, такъ и на обѣтованія Израилю и т. п. [3]).

При слишкомъ разнообразныхъ значеніяхъ, какія придаютъ имени גמר בת-דבלים и при невозможности установить одно опредѣленное его толкованіе, нѣкоторые комментаторы признаютъ это имя только историческимъ именемъ личности [4]). Они думаютъ, что „Гомерь, дочь Дивлаима" носила это имя еще въ то время, когда пророку было дано повелѣніе вступить въ бракъ съ „женою блуженія", и вмѣстѣ отрицаютъ предположеніе, что это имя было образовано самимъ пророкомъ для символическаго изображенія какой-либо черты въ отношеніяхъ Іеговы и Израиля.

Не признавая имя „Гомерь, дочь Дивлаима" за личное, видятъ въ этомъ имени только аллегорическій смыслъ

[1]) Hitzig (стр. 9) своеобразно понимаетъ דבלים. Онъ думаетъ, что это слово употреблено вмѣсто שָׁדַיִם и указываетъ на женскую грудь (двойств. отъ שַׁד. Gesenius. HWB.). Символъ: нѣжность (груди женщины) и пышность указываетъ на изнѣженность и тучность Израиля, которыя привели его къ несчастію. Ср. Wünsche, стр. 15, и Scholz, стр. 8. Мы не передаемъ подробно всѣхъ толкованій גמר и דבלים. Ихъ можно найти у Simson'a, Wünsche и Nowack'a.

[2]) Стр. 17.

[3]) Töttermann, стр. 18—19.

[4]) Nowack и друг.

по аналогіи съ именами дѣтей пророка, имѣющими несомнѣнно символическій характеръ. Но если уже проводить полную аналогію между именемъ жены и именами дѣтей пророка отъ Гомери, то имя „Гомерь, дочь Дивлаима“ должно признать и аллегорическимъ и въ то же время личнымъ именемъ жены пророка. Вѣдь и имена Изреель, Лорухама и Лоамми, имѣя символическое значеніе по своему звуковому составу, были въ то же время личными именами дѣтей Осіи. Вообще же эта аналогія во всей полнотѣ не можетъ быть проведена. Каждое изъ символическихъ именъ дѣтей пророка составлялось для новорожденнаго и дѣлалось его личнымъ именемъ, женщина же, на которой женился пророкъ, носила, конечно, свое имя до брака съ нимъ. Отсюда, или имя „Гомерь, дочь Дивлаима“ было личнымъ именемъ женщины, на которой женился пророкъ, и пророкъ называетъ его, какъ личное, или личное имя этой женщины было другое, а имя „Гомерь, дочь Дивлаима“ пророкъ образовалъ для выраженія какой-либо идеи. Въ послѣднемъ случаѣ непонятно, почему пророкъ не объясняетъ внутренняго смысла этого имени. Вѣдь онъ дѣлаетъ это по отношенію къ каждому изъ именъ дѣтей своихъ (см. далѣе). Безъ поясненія же имя Гомерь по общему характеру обозначаемаго имъ понятія („совершенство или законченность“) едва ли могло что-либо говорить для уясненія общаго содержанія символа, если смыслъ этого имени не былъ извѣстенъ современникамъ пророка ранѣе. Отсюда, пророкъ или называетъ свою жену такимъ символическимъ именемъ, значеніе котораго хорошо было извѣстно его современникамъ и безъ поясненій, или называетъ ее личнымъ ея именемъ, съ какимъ она была извѣстна до брака съ нимъ, и имя это не имѣетъ символическаго значенія въ общей картинѣ 1-ой главы. Возможность послѣдняго ясна изъ того, что имя גֹּמֶר, какъ личное, хотя и мужское, было извѣстно у Евреевъ [1]). Имя же דִּבְלַיִם можетъ быть понято, какъ имя отца Гомери или наименованіе мѣста ея рожденія [2]).

[1]) См. выше, примѣч. на стр. 63.

[2]) Мнѣнія комментаторовъ относительно этого очень различны Имя

Но будучи личнымъ, имя „Гомерь, дочь Дивлаима" не имѣло ли вмѣстѣ и особаго символическаго значенія, извѣстнаго Евреямъ? Вѣдь, по смыслу разсказа, пророкъ, сказавъ о повелѣніи ему Господа жениться на *„женѣ блуженія"* и говоря далѣе объ исполненіи имъ этого повелѣнія, долженъ былъ бы сказать, что онъ во исполненіе воли Божіей и взялъ именно *такую* женщину, *особенно склонную* къ блуду. Не указываетъ ли имя „Гомерь, дочь Дивлаима" на такую именно женщину? Вотъ что мы читаемъ относительно этого имени у одного изъ іудейскихъ толковниковъ—Kimchi: „גמר בת-דבלים", пишетъ онъ, „было во времена пророка Осіи именемъ каждой извѣстной блудницы" [1]). По отношенію къ той личности, которую взялъ себѣ въ жены пророкъ, это общее наименованіе „Гомерь, дочь Дивлаима", можетъ быть, и заслонило ея личное имя и какъ бы замѣнило его. Если понимать событія, о которыхъ разсказывается въ первой главѣ, какъ дѣйствительный фактъ въ жизни пророка [2]), то указанное объясненіе имени „Гомерь, дочь Дивлаима" будетъ особенно подходяще: оно будетъ соотвѣтствовать вообще обличительно-воспитательному значенію для народа Израильскаго символическихъ событій изъ личной жизни пророка. Женитьба Осіи на блудницѣ, особенно извѣстной всему народу по ея жизни, могла болѣе подѣйствовать на народъ, обратить его вниманіе и пробудить усыпленное грѣхомъ сознаніе Израиля... При такомъ пониманіи имя Гомерь—и личное имя и символическое по своему значенію въ общей картинѣ 1-ой главы: возможно-полная аналогичность въ этомъ случаѣ съ именами дѣтей Осіи подтверждаетъ такое пониманіе имени גמר בת-דבלים.

Имя גמר должно быть при такомъ пониманіи переве-

---

דבלים болѣе не встрѣчается въ Ветхомъ Завѣтѣ. Пытаются поэтому отожествить его съ именемъ моавитскаго города דִּבְלָתַיִם (Числ. 33, 46; Іер. 48, 22), и на основаніи этого думаютъ, что Гомерь была моавитянкой. Но противъ отожествленія этихъ именъ говоритъ ихъ графическое различіе.

[1]) См. Simson, стр. 74, и Wünsche, стр. 13, примѣч.

[2]) Ниже увидимъ, что такъ именно и должно понимать („Приложеніе")

дено (отъ переноснаго значенія корня גם) — „совершенство“, и указываетъ, очевидно, на совершенство женщины въ прелюбодѣяніи. Оно вполнѣ аналогично, слѣдовательно, съ אשת זנונים. Названіе „жена блуженія“ въ общей картинѣ 1-ой главы указывало на нравственныя свойства женщины, на которой долженъ былъ жениться пророкъ. Это установлено выше. Теперь именемъ „Гомерь“ та же черта отмѣчается въ женщинѣ, на которой женился пророкъ, отмѣчается, такимъ образомъ, точное исполненіе пророкомъ повелѣнія Господа. Въ отношеніи къ Израилю имя „Гомерь, дочь Дивлаима“ указывало, очевидно, на его особенную, необычайную склонность измѣнять Іеговѣ и кланяться чужимъ богамъ. Соотвѣтственно этому и для בת-דבלים мы должны предпочесть толкованіе блаженнаго Іеронима. דבלים—фиговое пирожное; בת-דבלים—дочь фиговаго пирожнаго; дочь, любящая фиговыя пирожныя; дочь, любящая плотскія удовольствія, — „дочь чувственныхъ удовольствій“. Отсюда גמר בת-דבלים, по блаженному Іерониму [1]), „достигшая крайнихъ предѣловъ въ блудодѣяніи, совершеннѣйшая дочь [2]) чувственныхъ удовольствій“, слѣдовательно, גמר בת-דבלים по символическому смыслу—אשת זנונים.

„И она (Гомерь) зачала и родила ему сына“. Евр: וַתַּהַר וַתֵּלֶד-לוֹ בֵּן. Въ нѣкоторыхъ еврейскихъ кодексахъ, въ Комплютенскомъ изданіи греческаго перевода, въ арабскомъ и у Іеронима масоретское לו (ему) отсутствуетъ. Nowack думаетъ, что לו въ данномъ мѣстѣ опущено не безъ цѣли [3]). Въ отсутствіи этой прибавки (въ соотвѣтствіе съ 6 и 8 стихами) хотятъ видѣть указаніе на то, что родившіеся отъ Гомери дѣти были не дѣти пророка, но liberi spurii [4]), а въ этомъ въ свою очередь—подтвер-

---

[1]) 158 стр.

[2]) בת—дочь, вообще дѣвушка. Въ поэтической и образной рѣчи בת употребляется для обозначенія совокупности населенія, когда страна (земля) разсматривается, какъ мать и кормилица всего живущаго на ней. (בַּת-צִיּוֹן у Ис. 16, 1; בַּת-צֹר въ Псл. 45, 13). Слѣдовательно здѣсь גמר בת-דבלים —*совершеннѣйшее* по своей склонности къ блуду (служенію чужимъ богамъ) *населеніе страны* Израиля.

[3]) Моногр. стр. 7.

[4]) Nowack, Simson и др.

жденіе помѣченнаго нами выше мнѣнія [1]), что жена пророка была узнана имъ, какъ жена блуженія, послѣ брака, а не была извѣстна ему до брака, какъ женщина легкаго поведенія. Взглядъ на это мнѣніе высказанъ нами выше. Теперь замѣтимъ, что прибавка לוֹ отсутствуетъ въ очень немногихъ сравнительно кодексахъ, и поэтому подозрѣвать ея подлинность въ масоретскомъ текстѣ нѣтъ основаній. Эту прибавку находимъ во многихъ еврейскихъ кодексахъ [2]), почти во всѣхъ греческихъ [3]), Пешито, Вульгатѣ, въ славянскомъ и русскомъ переводахъ [4]). Но если бы даже во всѣхъ кодексахъ отсутствовала эта прибавка, на этомъ основаніи дѣлать какихъ-либо выводовъ еще нельзя. Эта прибавка подразумѣвалась бы сама собою по контексту: „иди, возьми“, т. е. какъ жену, „и пошелъ онъ и взялъ Гомерь“, т. е., вступилъ съ ней въ супружескія отношенія [5]), „и зачала“, т. е. отъ него (— ему) „сына“. Sharpe справедливо замѣчаетъ, что отсутствіе прибавки לוֹ ничего бы не доказывало, такъ какъ эта прибавка отсутствуетъ и въ другихъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта, гдѣ говорится о рожденіи несомнѣнно законныхъ дѣтей [6]). Поэтому-то всѣ комментаторы переводятъ 3б ст. съ сохраненіемъ въ переводѣ לוֹ: „и зачала и родила ему сына“ [7]).

---

[1]) Стр. 59—60. Поэтому мы считаемъ нужнымъ остановиться на словѣ לוֹ.

[2]) Кромѣ основнаго, какимъ пользуемся, въ Вавилонскомъ кодексѣ изд. Strack'а и въ нѣсколькихъ спискахъ у Кенникотта.

[3]) Во всѣхъ, помѣченныхъ у Swete: „*ἔτεκεν αὐτῷ υἱόν*“. Ibid. у Tischendorf'а. Также у Акилы, Симмаха и Θеодотіона. Еще у Holmes'а—153 списокъ.

[4]) Еще есть въ эфіоп. Francfurter Bibel—Codex (по указанію Bachmann'a. стр. 7—8).

[5]) Waw consecutivum.

[6]) Подробности въ его помѣченномъ выше сочиненіи, стр. 6. Ср. Scholz, стр. 11.

[7]) Даже Nowack (коммент. его); Orelli, Wellhausen, Hirsch, Bachmann, Scholz (см. переводы ихъ), Bunsen (стр. 709), Wünsche (стр. 15), Töttermann (стр. 28), Schegg (стр. 15, сн. 45), Schmoller (26 стр.), Hengstenberg (226 стр.) и др. Также св. отцы.

**Гл. 1, ст. 4.**

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו קְרָא שְׁמוֹ יִזְרְעֶאל כִּי־עוֹד מְעַט וּפָקַדְתִּי אֶת־דְּמֵי יִזְרְעֶאל עַל־בֵּית יֵהוּא וְהִשְׁבַּתִּי מַמְלְכוּת בֵּית יִשְׂרָאֵל׃

*Καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς αὐτόν Κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰεζραέλ, διότι ἔτι μικρὸν καὶ ἐκδικήσω τὸ αἷμα τοῦ Ἰεζραὲλ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα, καὶ καταπαύσω βασιλείαν οἴκου Ἰσραήλ.*

*И Господь сказалъ ему: нареки ему имя Изреель; потому что еще немного пройдетъ, и Я взыщу кровь Изреелям съ дома Іиуева, и положу конецъ царству дома Израилева.*

Сличая масоретскій текстъ 4 стиха и текстъ LXX, равно и другіе тексты, мы не находимъ особыхъ разночтеній, которыя останавливали бы на себѣ вниманіе комментаторовъ трудностью своего примиренія. Только въ словахъ: „и Я взыщу кровь Изрееля съ дома Іиуева“, евр: „וּפָקַדְתִּי... עַל־בֵּית יֵהוּא“, вмѣсто יֵהוּא стоитъ у LXX Ἰούδα [1]). Еще Блаж. Іеронимъ относительно этого чтенія LXX замѣтилъ: „мнѣ кажется, что это чтеніе утвердилось не по винѣ LXX толковниковъ, а вслѣдствіе невѣжества переписчиковъ, которые, не зная объ Іиуѣ, написали *Іуда*, имя котораго болѣе извѣстно“ [2]). Вслѣдъ за Іеронимомъ и всѣ послѣдующіе, и древніе и новые комментаторы этого стиха предпочитаютъ чтеніе масоретскаго текста — и на основаніи чтенія другихъ переводовъ [3]) и, главное, на основаніи контекста: рѣчь объ Израильскомъ царствѣ и его царскомъ домѣ. Чтеніе масоретскаго текста подтверждается и снесеніемъ ст. 4-го съ словами ст. 5-го: „и будетъ въ тотъ день, Я сокрушу лукъ Израилевъ въ долинѣ Из-

[1]) Такъ во многихъ греческихъ кодексахъ. Ibid. арабскій и славянскій переводы. Также—у Августина. *Ἰηοῦ*—у Симмаха, Θеодотіона (по нѣкот. изд. *Ἰοῦ*. Ср. Field, стр. 941 и 58 въ прибавленіи; ibid. Syro—hex.), въ Мархаліанскомъ (marg.), еще по Holmes'у въ спискахъ: 42, 86 (marg), 22, 51, 95, 185, 238, Theophyl. Въ 153 сп.—*Ἰοῦ*. Ср. Бродовича, стр. 38, прим. 2.

[2]) Стр. 159.

[3]) Чтеніе всѣхъ болѣе извѣстныхъ еврейскихъ кодексовъ, указанныхъ выше греческихъ, Пешито, Вульгаты, халдейскаго и русскаго переводовъ.

реель". Угроза Іудѣ за кровь, пролитую Израилемъ въ лицѣ Іиуя, была бы непонятна, и, кромѣ того, получилось бы противорѣчіе съ дальнѣйшимъ предсказаніемъ пророка (въ 1. 7) о помилованіи Іуды на ряду съ наказаніемъ Израиля: „а домъ Іудинъ помилую". Правильный переводъ ст. 4-го будетъ: „и Господь сказалъ ему: нареки [1]) имя ему Изреель (יִזְרְעֶאל, греч: Ἰεζραέλ), потому что еще немного и Я взыщу кровь [2]) Изрееля съ дома Іиуева [3]) и положу конецъ [4]) царствованію [5]) дома Израилева".

Богъ повелѣваетъ пророку назвать перваго сына Гомери—Изреель. Въ самомъ уже наименованіи, съ его аппеллятивной стороны, какъ и въ именахъ послѣдующихъ дѣтей, былъ намекъ для Израиля на его будущую судьбу. Впрочемъ, „Изреель" различно комментируютъ: то יְרִיעַ אֵל „рука Божія" (Abarbenel), то יִזֶּה רַע אֵל—„Богъ зло разсѣетъ" [6]), то זֶרַע אֵל—„сѣмя Божіе" [7]), то, наконецъ, יִזְרַע אֵל—

[1]) קָרָא, звать, въ соединеніи съ שֵׁם=„нарекать имя". Быт. 30, 6. См. Gesenius. HWB. Ср. Wünsche, стр. 16.

[2]) דָּם,—кровь,—одни изъ экзегетовъ производятъ отъ гл. דמם въ смыслѣ „быть покойнымъ, останавливаться", отсюда דָּם — „пролитая кровь, преступленіе"; нѣкоторые же отъ דמם, דמה съ основнымъ значеніемъ „сгущать", отсюда דם—„сгущенная жидкость, темная, красная, кровь" (Nowack. Моногр. стр. 7). Первое объясненіе ближе къ смыслу даннаго мѣста, второе—точнѣе: דם обозначаетъ иногда не пролитую кровь (напр., Лев. 17, 14) и вообще жидкость (Быт. 49, 11: „кровь гроздовъ"). דם во множ. всегда—„пролитая кровь, преступленіе". Gesenius. HWB.

[3]) Съ евр: „взыщу съ дома"; LXX: „*ἐκδικήσω... ἐπὶ τὸν οἶκον*", какъ слав.: „отмщу... на дому".

[4]) שָׁבַת, „не двигаться", Hiph. „дѣлать, чтобы что-л. не двигалось, полагать чему-л. конецъ",—соотв. греч. *καταπαύω* (LXX).

[5]) Евр. מַמְלְכוּת славянскій и русскій переводы передаютъ не точно словомъ „царство". מַמְלָכוּת (constr. מַמְלְכוּת)—„царское достоинство", „царская власть", „царствованіе" (Gesen. HWB.), какъ у LXX—*βασιλεία*, въ Вульгатѣ—regnum (ibid. Пешито).

[6]) Bachmann (стр. 8) ошибочно приписываетъ это, а не предыдущее толкованіе Abarbenel'ю. См. Simson, стр. 79; Scholz, стр. 11, и Wünsche, стр. 16.

[7]) Кириллъ Александрійскій: „*σπορὰ Θεοῦ*—собственно сѣяніе или порожденіе, родъ (сынъ) Бога". См. 40 стр., примѣч. издателей. Еще Бл. Іеронимъ, стр. 157.

„Богъ разсѣетъ“, какъ Зах. 10, 9. Послѣдній анализъ слова большинствомъ толковниковъ считается за болѣе правильный и естественный для даннаго мѣста [1]). За него говоритъ и обоснованіе повелѣнія Богомъ пророку назвать первенца Изреель: „потому что... Я взыщу кровь Изреeля... положу конецъ... и... Я сокрушу лукъ Израилевъ въ долинѣ Изреель“ (4—5 ст.). Но имя „Изреель“ не по аппеллятивному только значенію употреблено [2]), оно должно было напоминать Израильтянамъ о прошломъ ихъ царства и ихъ царской фамиліи, должно было указывать на корень того зла, кара за которое теперь возвѣщается. Изреель—это была долина въ колѣнѣ Иссахара (І. Навина 19, 18) съ городомъ того же имени [3]). Въ исторіи Израиля она была отмѣчена многими кровавыми битвами (Суд. 4, 13 слѣд.; Суд. 6, 33; 7, 1; 1 Цар. 29, 1; 30, 1 слѣд. по Р. Б. и др.), какъ мѣсто, очевидно, удобное для рѣшительныхъ военныхъ столкновеній. Жителямъ десятиколѣннаго царства имя Изреель должно было напоминать событія изъ исторіи ихъ царской династіи, совершившіяся въ этой долинѣ, о пролитой представителями этой династіи крови и совершенномъ ими преступленіи, которое теперь взывало ко мщенію. Если мы прослѣдимъ исторію этой династіи, то мы поймемъ, какое это преступленіе, поймемъ, что оно со времени Іиуя требовало мщенія Праведнаго.

Изъ 9 главы 4-ой книги Царствъ мы узнаемъ, что Богъ поставляетъ Іиуя надъ народомъ Господнимъ, надъ Израилемъ (9, 6) для мщенія Ахаву. „И ты истребишь“, говоритъ пророкъ отъ лица Господня Іиую, помазуя его на царство, „ты истребишь домъ Ахава, господина твоего, чтобы Мнѣ отмстить за кровь рабовъ моихъ пророковъ и

---

[1]) Simson, Keil, Смирновъ, Bachmann, Wünsche, Scholz, Hirsch и др. Не „Богъ сѣетъ“ (ср. 2, 25), а „Богъ разсѣетъ“. Можетъ быть, у пророка игра словъ. Ср. наше толкованіе на 2, 24—25 ст.

[2]) Нѣкоторые комментаторы, какъ Nowack, Cheyne и др. думаютъ даже, что аппеллятивное именно значеніе „Изреель“ въ данномъ случаѣ, въ 1, 4, совершенно не имѣетъ мѣста. Мы не можемъ согласиться съ этимъ. Ср. объясненіе къ 2, 24—25.

[3]) О мѣстоположеніи Изреeля смотри у Wünsche, стр. 23, прим. О значеніи этого города замѣчанія у Simson'а, стр. 76—78 (примѣчанія).

за кровь всѣхъ рабовъ Господнихъ, павшихъ отъ руки Іезавели" (9, 7). Должно было истребить всѣхъ безъ исключенія членовъ дома Ахава (8—9 ст.). Какъ видимъ изъ послѣдующаго разсказа книги Царствъ, Іиуй съ особенною ревностью исполняетъ данное Богомъ повелѣніе: онъ поражаетъ своею рукою Іорама, бросаетъ его тѣло на полѣ, гдѣ была пролита Ахавомъ и Іезавелью кровь Навуѳея, онъ мститъ Іезавели на мѣстѣ ея преступленія, приказывая выбросить ее изъ окна, убиваетъ всѣхъ сыновей и родственниковъ Ахава, и хитростью заманивъ въ храмъ Ваала жрецовъ его, истребляетъ ихъ всѣхъ до единаго. За то, что „онъ выполнилъ надъ домомъ Ахава все, что было на сердцѣ" у Господа, Господь обѣщаетъ ему: „сыновья твои до четвертаго рода будутъ сидѣть на престолѣ Израилевомъ" (10, 30). Изъ этого обѣтованія ясно, что преступленіе Іиуя состояло не въ кровавомъ способѣ расправы съ домомъ Ахава, какъ думаютъ нѣкоторые комментаторы, предполагая, что дѣйствіями Іиуя при исполненіи повелѣнія Божія руководили еще личные или династическіе интересы [1]). Преступленіе Іиуя было въ дальнѣйшемъ поведеніи его и его потомковъ, въ томъ, что Іиуй не выполнилъ роли, которая возлагалась на него повелѣніемъ Іеговы и возведеніемъ на престолъ народа Божія. Роль заключалась въ наказаніи Ахава съ его домомъ, какъ представителя нечестія, ваалопоклоненія, какъ измѣнника истинной религіи. „Ты истребишь", говоритъ Господь Іиую, „домъ Ахава, чтобы мнѣ отмстить за кровь рабовъ моихъ пророковъ и за кровь всѣхъ рабовъ Господнихъ". Надо было вырвать зло въ корнѣ, но надо было истребить и его послѣдствія—вновь возвысить религію отцевъ. Іиуй, повидимому, знаетъ о необходимости этого: онъ истребляетъ всѣхъ проповѣдниковъ Ваала съ лица земли

[1]) Мы не будемъ въ деталяхъ приводить разныя мнѣнія комментаторовъ, такъ какъ въ общемъ они сводятся къ сказанному. См. Simson, Keil, Nowack. По Cheyne, имя „Изреель" указываетъ „и на избіеніе семьи Ахава и на наказаніе за этотъ дикій, безчеловѣчный поступокъ" (стр. 42—43). По Köhler'y (стр. 388, прим. 3), „кровопролитіе въ Изреелѣ (1, 4)—правдоподобнѣе тотъ способъ, которымъ Іиуй вырвалъ династію Ахаза съ ея почитателями, ибо то, что онъ истребилъ, было чрезъ пророка возвѣщено ему, какъ воля Іеговы". Ср. Reuss'a, стр. 138.

Израильской (10, 28). Но, исполнивъ внѣшнимъ образомъ повелѣніе Божіе и воцарившись надъ Израилемъ, Іиуй не ревнуетъ объ истинномъ Богопочитаніи, не исполняетъ другой, внутренней, если такъ можно выразиться, стороны своего призванія [1]). Не даромъ, сказавъ объ обѣтованіи Господа Іиую, писатель книги Царствъ добавляетъ: „но Іиуй не старался ходить въ законѣ Господа, Бога Израилева, отъ всего сердца... Отъ грѣховъ Іеровоама, сына Наватова, который ввелъ Израиля въ грѣхъ,—отъ нихъ не отступилъ Іиуй, — отъ золотыхъ тельцовъ, которые въ Веѳилѣ, и которые въ Данѣ“ (10, 31. 29). За что мстилъ Іиуй, въ томъ сдѣлался самъ грѣшенъ, и пролитая во Израилѣ кровь взывала къ Праведному о праведномъ мщеніи. „Сдѣлаю домъ Ахава“, говоритъ Господь чрезъ мстителя, „какъ домъ Іеровоама, сына Наватова“, т. е. за равный грѣхъ постигнетъ его и одинаковая участь. Теперь такой же грѣхъ самого мстителя взывалъ о мщеніи. Такъ, имя пророческаго первенца „Изреель“ должно было напоминать жителямъ десятиколѣннаго царства о дѣяніяхъ, совершенныхъ во Изреелѣ царями Израильской династіи, должно было заставить вдуматься въ историческое значеніе династіи Іиуя, указывать на ея преступленіе и вмѣстѣ на будущую, соотвѣтствующую преступленію участь. „Нареки ему имя Изреель“, говоритъ Господь Осіи, „потому что еще немного, и я взыщу кровь Изрееля съ дома Іиуева и положу конецъ царствованію дома Израилева“. „Еще немного“, т. е. немного пройдетъ времени [2]): дѣйствительно, послѣ Іеровоама, правнука Іиуя (по всѣмъ даннымъ, Осія началъ пророчествовать въ послѣдніе годы Іеровоама), слѣдовало

[1]) Наше объясненіе основывается на фактахъ, приводимыхъ въ книгѣ Царствъ. Можно дѣлать здѣсь психологическіе экскурсы, что Іиуя при его кроваво-ревностномъ исполненіи порученія Іеговы воодушевляли личные или династическіе интересы. Но можно думать и наоборотъ, что Іиуй, первоначально искренно ревнуя о славѣ Бога, затѣмъ ослабѣваетъ въ своей ревности и самъ впадаетъ въ нечестіе. Все это предположенія, конечно. Но за второе говоритъ (и первому противорѣчитъ) истребленіе Іиуемъ Ваала и обѣтованіе Божіе Іиую (10, 30).

[2]) Переводъ Русской Библіи. Съ такимъ пониманіемъ словъ „еще немного“ согласны всѣ комментаторы.

краткое царствованіе Захаріи (6 мѣсяцевъ), и, съ убійствомъ послѣдняго Селлумомъ, династія Іиуя прекратилась: „и положу конецъ царствованію дома Израилева“, т. е. Іиуева [1]). Съ точки зрѣнія пророка, послѣдующіе цари,—изъ которыхъ только Менаимъ умеръ естественною смертью, а остальные были низвергаемы и умерщвляемы заговорщиками,—были не цари, такъ какъ вступали на царскій престолъ безъ воли Бога: это были интриганы, кровью и преступленіями достигавшіе престола. Время ихъ царствованія было временемъ послѣдней агоніи разлагавшагося царства, когда заговоры, раздѣленія, смѣна лицъ на престолѣ, государственные безпорядки показывали, что уже никто и ничто не въ силахъ дать жизненную и объединяющую силу гибнущему организму.

### Гл. 1, ст. 5.

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא וְשָׁבַרְתִּי אֶת־קֶשֶׁת יִשְׂרָאֵל בְּעֵמֶק יִזְרְעֶאל׃

*Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ συντρίψω τὸ τόξον τοῦ Ἰσραὴλ ἐν κοιλάδι τοῦ Ἰεζραέλ.*

*И будетъ въ тотъ день, Я сокрушу лукъ Израилевъ въ долинѣ Изреель.*

„בַּיּוֹם הַהוּא“—въ тотъ день,—по связи съ 4 стихомъ (waw consecut. въ וְהָיָה),—день суда надъ царскимъ домомъ Израиля. Осія, какъ и Амосъ (7, 9), представляетъ паденіе Израильскаго царства одновременнымъ съ гибелью династіи Іиуя. Грѣхъ Іиуя лежалъ и на всемъ царствѣ Израиля. Царство, глубоко развращенное царями и въ нечестивыхъ дѣйствіяхъ царей, какъ своихъ представителей, свидѣтельствующее о своемъ глубокомъ нравственномъ растлѣніи, должно было погибнуть вслѣдъ за гибелью царской династіи. Такъ и случилось. Прекратилась династія Іиуя, была рѣшена и судьба царства Израильскаго. Около 50 лѣтъ въ немъ еще тлѣла жизнь,

---

[1]) Вмѣстѣ и вообще законнопоставленнымъ во Израилѣ царямъ, потому что послѣдующіе цари съ точки зрѣнія теократіи не были царями. (См. Simson, стр. 10, примѣч.).

точнѣе—искра жизни, показывая, что организмъ уже отжилъ; царство разлагалось, пока при Осіи, послѣднемъ царѣ Израильскомъ, фактически не былъ положенъ конецъ его существованію ассиріянами.

„И Я сокрушу лукъ Израилевъ въ долинѣ Изреель“. Лукъ (קֶשֶׁת), какъ орудіе войны,—на языкѣ Ветхаго Завѣта символъ военной силы и могущества государственнаго (Быт. 49, 24; Іер. 49, 35; 1 Цар. 2, 4 по Р. Б.; Исаіи 21, 17 и др.). Лукъ Израилевъ будетъ сокрушенъ, т. е. военная сила Израиля и его могущество будутъ уничтожены въ долинѣ Изреель. Нѣкоторые комментаторы хотятъ видѣть въ имени сына Осіи „Изреель“ не только указаніе на преступленіе Іиуя, совершенное въ долинѣ Изреель, но и указаніе мѣста кары дома Іиуя и конечной катастрофы царства Израиля. „Казалось бы умѣстнымъ“, говоритъ Cheyne [1]), „чтобы эта палестинская долина битвъ сдѣлалась сценою столь важнаго событія, умѣстнымъ, чтобы, гдѣ согрѣшилъ Іиуй, тамъ былъ наказанъ и его домъ“. Что „лукъ Израиля“ былъ сокрушенъ ассиріянами въ долинѣ Изреель,—на это нѣтъ указаній въ краткихъ свѣдѣніяхъ книгъ Царствъ. „О подобной здѣсь (т. е. въ долинѣ Изреель) катастрофѣ“, совершенно справедливо замѣчаетъ Töttermann [2]), „нѣтъ никакихъ указаній въ лѣтописяхъ іудейскихъ историческихъ книгъ..., если только мы не склонны согласиться съ Іеронимомъ [3]), что довольно даннаго въ пророческой рѣчи, чтобы цѣнить (считать) этотъ фактъ, какъ исторически дѣйствительный“ [4]). За недостаткомъ точной историче-

[1]) 43 стр. Смирновъ, стр. 11—13.

[2]) Стр. 30. Ibid Keil, стр. 29—30.

[3]) Іеронимъ, стр. 160. Еще Кириллъ Алекс., стр. 45. Scholz съ увѣренностью полагаетъ, что „израильтяне затрудняли ассиріянамъ путь въ горномъ хребтѣ Ефрема, въ узкихъ проходахъ котораго легко было защищаться и представить нападающему на пути значительныя препятствія. На подобное сраженіе, кажется, намекаетъ 4 Цар. 17, 5.“ (стр. 13). Буквально, безъ ссылки на Scholz'а, у Бродовича, стр. 48. Предположеніе Scholz'а, дѣйствительно, не лишено вѣроятія.

[4]) Вотъ почему нѣкоторые толковники, по словамъ еп. Палладія (стр. 6), „вмѣсто слова *на (въ)* принимаютъ *ради*—сокрушу силу Израильтянъ ради долины Изреельской, т. е. за неправды, на сей долинѣ совершенныя“. Такая передача подлинника по смыслу не находитъ себѣ

ской даты можно понимать выраженіе пророка „въ долинѣ Изреель“, какъ употребленное аллегорически: „каждое мѣсто“, какъ пишетъ Nowack [1]), „гдѣ произойдетъ гибель Израиля, есть для Израиля Изреель, мѣсто, гдѣ грѣхъ Изрееля будетъ ему отомщенъ“. Къ такому пониманію даннаго выраженія склонно большинство [2]) новѣйшихъ комментаторовъ (параллель подобнаго употребленія находимъ у пр. Іоиля 3 глава 12 ст. по Р. Б.) [3]).

**Гл. 1, ст. 6.**

וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בַּת וַיֹּאמֶר לוֹ קְרָא שְׁמָהּ לֹא רֻחָמָה כִּי לֹא אוֹסִיף עוֹד אֲרַחֵם
אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי־נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם׃

*Καὶ συνέλαβεν ἔτι καὶ ἔτεκεν θυγατέρα. καὶ εἶπεν αὐτῷ Κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτῆς Οὐκ ἠλεημένη, διότι οὐ μὴ προσθήσω ἔτι ἐλεῆσαι τὸν οἶκον Ἰσραήλ, ἀλλ' ἢ ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς.*

*И зачала еще, и родила дочь, и Онъ сказалъ ему: нареки ей имя Лорухама; ибо Я уже не буду болѣе миловать дома Израилева, чтобы прощать имъ.*

„И зачала еще, и родила дочь“. Уже въ самомъ фактѣ рожденія дитяти именно женскаго пола многіе комментаторы [4]) хотятъ видѣть что-то ааллегорическое. По Ewald'у женщина символизируетъ женщинъ Израильтянокъ, такъ

---

подтвержденія въ древнихъ переводахъ еврейскаго подлинника: у LXX ἐν, въ Пешито, Вульгатѣ, халдейск. и араб. in (Waltonus).

[1]) Моногр. стр. 9.

[2]) Keil, Nowack, Töttermann, Simson, Bachmann и др. Ср. Wünsche, стр. 22.

[3]) „Низойдутъ въ долину Іосафата“, съ евр: „и сведу ихъ на долину Іосафата“. Слова „сведетъ Ієгова въ долину Іосафата“ имѣютъ „тотъ смыслъ, что въ день суда (Божія, какъ говорилось выше, надъ народами, притѣснявшими Евреевъ) произойдетъ нѣчто подобное тому, что произошло въ долинѣ благословенія при Іосафатѣ. Какъ тогда аммонитяне, моавитяне и идумеи были истреблены, такъ такая же участь постигнетъ и всѣ языческіе, непріязненные евреямъ народы въ день суда Божія надъ ними“. („Книга пр. Іоиля“ Николая Доброправова. Москва. 1885 г. стр. 375. Авторъ предпочитаетъ приведенное пониманіе 4, 2=3, 12 по Рус. Биб., см. стр. 374—377).

[4]) Преимущественно тѣ, которые въ разсказѣ пророка Осіи о его семейной жизни видятъ только аллегорію. Мы ихъ въ дальнѣйшей рѣчи называемъ символистами.

какъ онѣ раздѣлятъ судьбу мужей (сыновья); Töttermann склоненъ видѣть въ этомъ рожденіи женщины указаніе на священническія отношенія Израиля къ Іеговѣ [1]). По однимъ, рожденіе женщины доказательство дѣйствительности прелюбодѣянія жены пророка [2]); по другимъ, это указаніе на строгость кары Израиля [3]). Іеронимъ видитъ въ рожденіи женщины указаніе на слабость и измѣнчивость силы десятиколѣннаго царства, „ибо рождается дочь. т. е. женщина, слабаго пола, которую легко могли опозоривать непріятели“ [4]). Нѣкоторые смотрятъ на рожденіе дочери у пророка, какъ на обычное, естественное явленіе: могла родиться и дочь [5]). Наконецъ, многіе изъ новѣйшихъ комментаторовъ думаютъ, что повѣствованіе о рожденіи *дочери* введено „ради естественнаго стремленія автора къ разнообразію въ разсказѣ“ [6]). Уже самое разнорѣчіе указанныхъ объясненій свидѣтельствуетъ, какъ трудно установить что-либо опредѣленное по вопросу, что̀ символизируетъ рожденіе именно женщины. Да нѣтъ, кажется, и необходимости въ этомъ. Символисты могутъ удовлетвориться объясненіемъ Simson'а („ради разнообразія въ разсказѣ“); признающіе, что глава первая говоритъ о дѣйствительныхъ событіяхъ въ жизни пророка, найдутъ объясненіе рожденія у пророка именно дочери—въ естественномъ ходѣ вещей („causa phisica“). Изъ самого разсказа первой главы о рожденіи дѣтей у пророка ясно, неоспоримо ясно, что рожденія имѣютъ символическій смыслъ не̇ по полу рождаемаго, а по имени, которое послѣднему дается. Такъ и при второмъ рожденіи, рожденіи дочери: „и Онъ (Іегова) сказалъ ему (пророку): нареки ей имя Лорухама, ибо“...

„לֹא רֻחָמָה“. רחמה—отъ глагола רחם, „любить“, съ араб-

[1]) 31 стр.

[2]) У Töttermann'а стр. 31.

[3]) Schmoller, стр. 27—28.

[4]) 161 стр.

[5]) Causa physica: Cornelius a Lapide видитъ естественную причину въ рожденіи дочери и вмѣстѣ даетъ нѣсколько символическихъ толкованій этого рожденія. См. стр. 61—62.

[6]) Выраженіе Simson'а (стр. 80). Съ нимъ согласны Wünsche (стр. 24) и Nowack (моногр. стр. 9).

скаго „быть нѣжнымъ“, въ Pu. „милость, помилованіе находить“ (Прит. 28, 13; ср. Осіи 2, 3. 25; 14, 4). Относительно формы רחמה существуютъ два мнѣнія. Maurer считаетъ רחמה сокращеннымъ изъ מְרֻחָמָה, т. е. причастіемъ отъ רחם въ Pual съ опущеннымъ преформативомъ מ [1]); Schröder думаетъ, что רֻחָמָה есть 3 pers. sing. praet. Pu. вмѣсто רֻחֲמָה (въ паузѣ רֻחָמָה) и прибавляетъ, что „participium имѣло бы удареніе на послѣднемъ слогѣ“ [2]). Большинство [3]) комментаторовъ склоняется къ объясненію Schröder'а на томъ основаніи, что לא вообще не употребляется предъ причастіемъ и неопредѣленнымъ наклоненіемъ. „לא служитъ, какъ οὐ, οὐκ [4]), по правилу для цѣлей *объективнаго, безусловнаго*, отрицанія и поэтому соединяется обыкновенно съ Perfectum и Imperfectum (какъ изъявительное наклоненіе)“ [5]). Здѣсь לא въ соединеніи съ רחמה служитъ именно для выраженія рѣзкаго отрицанія,—для выраженія, какъ далѣе увидимъ, мысли, что Богъ не только не будетъ миловать грѣховнаго Израиля, какъ дѣлалъ доселѣ, но что будущее принесетъ и „не-помилованіе“. Если רחמה sing. Perfect. Pu. [6]), то все имя לא רחמה будетъ собственно значить: „она не помилована“ (Orelli, Hitzig), „она не находитъ помилованія“ (Simson, Wünsche, Nowack), отсюда: „непомилованная“, „лишенная милости“ (въ переводахъ: Cheyne, Hirsch, Keil, Töttermann, Bunsen, Schegg, Wellhausen и др.).

---

[1]) Въ его комментаріи, стр. 210. Ibid. переводы LXX, Пешито, халдейскій и русскій.

[2]) Стр. 59.

[3]) Schröder'у слѣдуютъ изъ новѣйшихъ комментаторовъ: Nowack, Orelli, Wellhausen, Bachmann, Scholz, Keil, Töttermann, Simson и др. Wüncshe говоритъ: „можно принять, что (въ לא רֻחָמָה) Part. употреблено именно, какъ substantiv, и съ לא должно быть слито въ одно понятіе: Unbegnadigte“. Но здѣсь же (24 стр.) онъ признаетъ „лучшимъ объясненіемъ“ объясненіе Schröder'a. Schmoller указываетъ оба пониманія (Maurer'a и Schröder'a), не склоняясь ни къ какому (27 стр.). Hengstenberg склоняется къ послѣднему (235—236 стр.).

[4]) Такъ въ данномъ мѣстѣ לא передано у LXX.

[5]) G.-K. § 152, 1 (стр. 473, a); о формѣ רחמה, какъ sing. fem. Perf. in Pausa, см. 472 стр., прим. 2.

[6]) Параллель подобной сокращенной формы находимъ у Ис. 54, 11 לֹא נֻחָמָה=„она неутѣшна, безутѣшная“ (Русская Библія).

Объясняя наименованіе дочери Осіи, Господь говоритъ: „ибо Я уже не буду болѣе миловать дома Израилева, чтобы прощать имъ“. Евр.: כִּי לֹא אוֹסִיף עוֹד אֲרַחֵם אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי־נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם. Слово אֲרַחֵם асиндетически соединено съ словомъ אוֹסִיף [1]) (отъ יָסַף, присоединять, прилагать; Hiph. продолжить что-л. дѣлать). Nowack справедливо замѣчаетъ, что אוֹסִיף можетъ подчинять себѣ глаголъ въ неопредѣленномъ наклоненіи съ לְ (Быт. 4, 2; 25, 1 и друг.) или безъ לְ (Быт. 37, 8 и друг.) [2]), при чемъ неопредѣленное наклоненіе будетъ разсматриваться просто, какъ объектъ [3]). Bachmann [4]) говоритъ, что вмѣсто אֲרַחֵם могло бы быть לְרַחֵם [5]). Graetz [6]) находитъ нужнымъ такъ именно исправить масоретскій текстъ по LXX (*διότι οὐ μὴ προσθήσω ἔτι ἐλεῆσαι*) и Пешито (non sum amplius miserturus—по Walt.). Большинство толковниковъ новѣйшихъ въ передачѣ כִּי...יִשְׂרָאֵל вообще согласно съ переводомъ русской Библіи.

Гораздо большія затрудненія представляютъ слова: כִּי־נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם. Прежде всего различно пунктируютъ נשא и еще болѣе различное значеніе придаютъ этому слову. Іеронимъ измѣняетъ масоретскую пунктуацію נָשֹׂא и читаетъ נָשֹׁא, т. е. считаетъ это inf. abs. не отъ נשׂא, а отъ נשׁה, поэтому онъ переводитъ слова נשא אשא להם—„oblivione obliviscar eorum“ [7]) (Vulgata). Но такъ какъ нѣтъ для такого измѣненія масоретской пунктуаціи особыхъ основаній, то большинство комментаторовъ, не измѣняя пунктуаціи, придаетъ различное значеніе глаголу נשׂא, а отсюда и смыслу всего выраженія כי נשא אשא להם. Особенно изобрѣтательны древніе іудейскіе толковники. Такъ, Raschi беретъ נשׂא въ

[1]) אוֹסִיף переводится комментаторами: „болѣе“, „впредь“.

[2]) Gesenius. HWB.

[3]) Nowack. Моногр. стр. 10; ср. „Коммен. на 12 м. пр.,“ стр. 15, и Orelli, стр. 7.

[4]) Стр. 9, прим. 4.

[5]) Т. е. вмѣсто Pi. impf.—inf. съ לְ. См. грамм. G.-K. § 120, 2, g; стр. 381.

[6]) Стр. 12 его „Emendationes“.

[7]) Field. Еще Акила: *ἐπιλήσομαι αὐτῶν*. Соглашаются съ Іеронимомъ Schegg (см. стр. 47—48 и переводъ его на стр. 15) и Alber (стр. 170—171).

значеніи: „давать, удѣлять“ и все выраженіе переводитъ: „такъ какъ я удѣлю имъ“, т. е. часть ихъ чаши и ихъ дѣлъ“. Kimchi толкуетъ: „Я возставлю (т. е. подстрекну, возбужу) противъ нихъ враговъ“. Aben Ezra принимаетъ נשׂא въ значеніи: „нести, уносить прочь“, какъ и Пешито переводитъ: „sed eos penitus ablaturus“ (Waltonus) [1]. Rosenmüller понимаетъ נשׂא по отношенію къ милосердію, которое оказывалъ Господь прежде Израильтянамъ [2]. Оттѣнокъ снисхожденія, прощенія придаютъ глаголу נשׂא при его переводѣ Maurer, Hitzig, Ewald, Wünsche, Keil, Schmoller, Bunsen, Simson, Wellhausen. Hengstenberg переводитъ „כי-נשׂא אשׂא להם“ словами: „потому что отниму у нихъ“ [3], добавляя, что объектъ при „отниму“ опущенъ въ текстѣ. Такое значеніе „брать у кого, отнимать“ Hengstenberg придаетъ глаголу נשׂא, по его словамъ [4], „по противоположности помилованію, которое включаетъ даваніе“. Наконецъ, изъ новѣйшихъ комментаторовъ Nowack, Bachmann, Orelli, Cheyne и друг. придаютъ глаголу נשׂא значеніе „отдавать“ [5] въ смыслѣ „отдавать грѣхи“ (Лев. 10, 17; Числ. 14, 19 и др.), т. е. прощать... Если мы обратимся теперь къ тексту LXX, то найдемъ совершенно обособленный переводъ словъ „כי-נשׂא אשׂא להם“,— именно: *„ἀλλ᾽ ἢ ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς“*, что славянская Библія переводитъ: „но противляяся возсопротивлюся имъ“ [6]. Но глаголъ נשׂא такое значеніе, какое придаетъ ему переводъ LXX, можетъ имѣть только въ Hitpael, къ тому же въ соединеніи съ נשׂא-ל вообще едва ли можетъ имѣть значеніе враждебности [7]. Недаромъ правильности перевода даннаго мѣста у LXX не защищаетъ ни одинъ изъ извѣстныхъ намъ комментаторовъ.

[1] Эти мнѣнія подробно изложены съ замѣчаніями о ихъ несостоятельности у Wünsche стр. 26—27. Еще нѣкоторыя изъ мнѣній іудейскихъ и древнихъ христіанскихъ толковниковъ можно найти у Schröder'а стр. (59—61 стр.) и отчасти у Tötterman'а (стр. 33).

[2] Scholia. стр. 16.

[3] „Denn wegnehmen will ich ihnen“ (стр. 235).

[4] 237 стр.

[5] „Vergeben“.

[6] Ср. переводъ Scholz'а, стр. 2.

[7] Wünsche, стр. 27. Orelli, стр. 7.

Смыслъ выраженія: כִּי-נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם по объясненію большинства толковниковъ одинъ и тотъ же, что Израильтяне совершенно не найдутъ у Іеговы снисхожденія, прощенія, милости. Предпочесть какое-либо изъ помѣченныхъ выше значеній глагола נשא очень трудно, такъ какъ каждый изъ комментаторовъ при своихъ объясненіяхъ имѣетъ въ свою пользу данныя. Посмотримъ, въ какомъ значеніи могъ быть употребленъ и какъ понимаютъ комментаторы союзъ כִּי въ интересующемъ насъ выраженіи. По нашему мнѣнію, употребленіе и пониманіе כִּי обусловливаетъ и пониманіе глагола נשא. „Трудность создаетъ כִּי“, пишетъ Bachmann [1]), „оно послѣ отрицанія по правилу передается ἀλλὰ, что здѣсь однако по контексту безсмысленно;—Іерон. поэтому беретъ נָשָׂא-נָשָׁה. Дѣйствительно, כִּי можетъ быть употреблено, какъ adversativ, т. е. послѣ отрицанія, въ смыслѣ усиленнаго возраженія тому, что отрицается. Но почти всѣ толковники не признаютъ въ данномъ мѣстѣ כִּי за adversativ, а понимаютъ въ смыслѣ возможнаго אַף כִּי. אַף כִּי означаетъ послѣ отрицательнаго положенія „wie viel weniger“, послѣ утвердительнаго—„wie viel mehr“. Подобно этому כִּי или כִּי׃ послѣ отрицательнаго положенія „und dass“, т. е. „wie viel weniger“. Поэтому большинство толковниковъ כִּי въ данномъ мѣстѣ передаютъ: „что, чтобы, такъ что“ [2]). Только Schegg переводитъ чрезъ „но“, хотя безъ основаній, слѣдуя непосредственно Іерониму, да Hengstenberg—„потому что“ [3]).

Намъ кажется, что нѣтъ особыхъ основаній прибѣгать къ сопоставленію כִּי съ אַף כִּי и не считать כִּי въ данномъ мѣстѣ за adversativ. У того же Gesenius'а, на котораго ссылается Nowack, Orelli и другіе комментаторы, мы читаемъ о כִּי adversativ: „послѣ отрицательнаго положенія

---

[1]) Стр. 9—10. Прим. Bachmann самъ опредѣленно не высказывается, какъ понимать כִּי въ данномъ мѣстѣ.

[2]) Orelli, Nowack, Bunsen, Wellhausen, Cheyne и друг.

[3]) Ср. Nowack (моногр.), стр. 10. Nowack считаетъ пониманіе всего выраженія „כִּי ..... לָהֶם“ Hengstenberg'омъ правильнымъ, по недоразумѣнію передавая Hengstenberg'а: „Sondern vergeben“... (въ этомъ значеніи глаголъ נשא беретъ самъ Nowack), между тѣмъ какъ у Hengstenberg'а находимъ: „denn wegnehmen“... (235—237 стр.).

противоположность (= sonderu) выражается чрезъ כִּי אִם..., но нерѣдко и чрезъ простое כִּי" [1]).

Почему въ данномъ мѣстѣ „כי" не можетъ имѣть такого значенія? Намъ кажется, что Nowack и другіе комментаторы склоняются къ пониманію כי въ смыслѣ אַף כִּי болѣе по извѣстному пониманію глагола נשׂא, какъ Bachmann пишетъ: „כי по правилу послѣ отрицанія передается ἀλλά, но здѣсь это по контексту безсмысленно". А נשׂא тотъ же Nowack, напр., по снесенію съ другими мѣстами Библіи, передаетъ чрезъ „vergeben" въ смыслѣ „отдавать, прощать грѣхи", съ предвзятой мыслью, что Богъ прежде, въ царствованіе Іеровоама, прощалъ грѣхи Израилю и даже миловалъ его, т. е. давалъ ему силу, богатство, благоденствіе, а теперь „не будетъ болѣе миловать и тѣмъ менѣе (כי = wie viel weniger = dass) отдавать, прощать грѣхи". Таковъ ходъ мыслей у Nowack'a стр. 9—10 его монографіи „der Prophet Hosea". Мы склонны разсматривать כי, какъ adversativ: такъ оно передается у LXX (ἀλλά—во всѣхъ извѣстныхъ спискахъ), Пешито, Вульгатѣ и арабскомъ переводѣ. Тогда глаголу נשׂא естественнѣе всего придать значеніе сирскаго перевода „влечь, нести прочь, уносить, удалять". Въ такомъ значеніи глаголъ נשׂא употребляется у Осіи же 5, 14. Все выраженіе כִּי־נשׂא אשׂא להם по связи съ предыдущимъ можетъ быть передано, какъ у Rosenmüller'a: „совершенно отниму у нихъ" [2]). „У нихъ", еврейское לָהֶם, т. е. у Израильтянъ Я отниму то милосердіе, которое Я оказывалъ имъ прежде. „Нареки дочери своей имя Лорухама", говоритъ Господь пророку, „потому что Я не буду еще болѣе миловать (точнѣе славян.: „не приложу къ тому миловати" или— милости), но отнимая отниму (или: совершенно отниму) у нихъ (т. е. эту милость)".

Если понимать כי, не какъ adversativ, тогда естественнѣе согласиться съ переводомъ и пониманіемъ глагола

[1]) Позднѣйшее изд. грамматики G.-K., которымъ пользуемся мы, стр. 495 (§ 163, 1, a). Здѣсь же указаны примѣры подобнаго употребленія כִּי.

[2]) Schröder, стр. 60. Ср. Пешито и арабскій переводъ.

[3]) Вмѣсто винительнаго. Въ Пешито стоитъ именно винительный (Waltonus: „eos"). См. Sebök, стр. 11.

נַשָּׂא у Nowack'a, Orelli и др. Но добавимъ еще, что такое пониманіе словъ „לֹא אוֹסִיף.....לָהֶם“, какое даемъ мы, вполнѣ соотвѣтствуетъ выраженіямъ и содержанію стиха 7-го, гдѣ дому Іуды, по сравненіи съ судьбой Израиля, возвѣщается нѣчто діаметрально противоположное: „А домъ Іудинъ помилую и спасу ихъ въ Господѣ, Богѣ ихъ, спасу ихъ не лукомъ, ни мечемъ, ни войною, ни конями и всадниками“. Какъ дому Израилеву Господь возвѣщаетъ: „не приложу къ тому миловати“, такъ дому Іудину: „помилую“. Какъ у Израиля отнимается милость, такъ Іудѣ возвѣщается спасеніе. Спасеніе будетъ заключаться именно въ милости, въ томъ, что Господь спасетъ Іуду отъ враговъ „ни лукомъ, ни войною, ни конями и всадниками“, не военными средствами и силами, а Своею Божественною силою, по Своей любви къ Іудѣ; у Израиля же эта любовь будетъ отнята (милость, רָחַם — быть нѣжнымъ, миловать, любить). Какъ прежде, въ царствованіе Іеровоама, Господь 1) прощалъ Израильтянамъ грѣхи ихъ и 2) давалъ имъ благоденствіе (2, 8) и побѣду надъ врагами по милости Своей и любви къ нимъ, такъ эта 1) милость (прощеніе грѣховъ) и 2) любовь (попеченіе о благоденствіи) будутъ теперь только удѣломъ Іуды.

**Гл. 1, ст. 7.**

וְאֶת-בֵּית יְהוּדָה אֲרַחֵם וְהוֹשַׁעְתִּים בַּיהוָה אֱלֹהֵיהֶם וְלֹא אוֹשִׁיעֵם בְּקֶשֶׁת וּבְחֶרֶב וּבְמִלְחָמָה בְּסוּסִים וּבְפָרָשִׁים׃

*Τοὺς δὲ υἱοὺς Ἰούδα ἐλεήσω καὶ σώσω αὐτοὺς ἐν Κυρίῳ Θεῷ αὐτῶν, καὶ οὐ σώσω αὐτοὺς ἐν τόξῳ οὐδὲ ἐν ῥομφαίᾳ οὐδὲ ἐν πολέμῳ οὐδὲ ἐν ἵπποις οὐδὲ ἐν ἱππεῦσι.*

*А домъ Іудинъ помилую и спасу ихъ въ Господѣ Богѣ ихъ, спасу ихъ не лукомъ, ни мечемъ, ни войною, ни конями и всадниками.*

„Домъ Іудинъ“, евр. וְאֶת-בֵּית יְהוּדָה — это винительный при слѣдующемъ אֲרַחֵם („помилую“), поставленный ранѣе глагола для усиленія выражаемой чрезъ waw противоположности. Rosenmüller совершенно произвольно признаетъ וְאֶת-בֵּית יְהוּדָה за „винительный греческій“: глаголъ רחם въ Piel. обыкновенно всегда связывается съ accusativ

и рѣже съ על [1]). *„Въ Господѣ Богѣ ихъ"*. „Домъ Іудинъ„, объясняетъ Іеронимъ, „Господь обѣщаетъ помиловать и спасти въ Господѣ Богѣ ихъ,—чрезъ Самого Того, Кто говоритъ это" [2]). Нѣкоторые изъ комментаторовъ усматриваютъ въ словахъ ביהוה אלהיהם тенденцію теократизма вслѣдъ за Calvin'омъ, по которому это выраженіе содержитъ антитезъ между ложными богами и Іеговою, Который былъ Богомъ избраннаго народа [3]). Другіе видятъ въ ביהוה אלהיהם противоположеніе послѣдующимъ словамъ, указаніе на то, что домъ Іуды будетъ спасенъ силою Іеговы, а не военными силами, на которыя только и надѣялся удаляющійся отъ Бога-Спасителя Израиль (ср. Ос. 10, 13): „въ Господѣ Богѣ ихъ" спасутся Іудеи, а не спасу ихъ ни лукомъ, ни мечемъ и т. п. [4]). „Ни лукомъ [5]), ни войною, ни конями, ни всадниками". Лукъ и мечъ—орудія войны. „Война"—въ общемъ смыслѣ: способы войны, орудія, которыя служатъ для войны, разумность полководца, твердость войска и проч. [6]). Лукъ, мечъ, кони, всадники—все это вполнѣ естественно въ картинѣ военныхъ столкновеній временъ пророка Осіи [7]).

Говоря о 7 стихѣ, нельзя обойти молчаніемъ того мнѣнія о немъ, которое высказывается отрицательной критикой. Stade и Wellhausen вычеркиваютъ этотъ стихъ въ своемъ переводѣ книги пророка Осіи, Nowack мѣтитъ его курсивомъ, считая позднѣйшей интерполяціей. Nowack и Wellhausen думаютъ, что этотъ стихъ намекаетъ на чу-

[1]) См. у Simson'а, Wünsche, Nowack'а, Scholz'а.

[2]) Стр. 161. Ср. Simson, стр. 82.

[3]) Wünsche, стр. 27 (здѣсь же мнѣніе Calvin'а).

[4]) „А не (евр. ולא; ibid. Пешито, LXX, Вульгата арабск.)—опущено въ Р. Б. Точный переводъ съ еврейскаго: „а не спасу ихъ лукомъ, и (ни) мечемъ, и (ни) войною, и (ни) конями, и (ни) всадниками". Можно думать, что waw предъ בסוסים ( конями) въ масор. текстѣ пропущенъ. Онъ есть въ нѣсколькихъ евр. спискахъ (Kennicott), у LXX, Вульгатѣ, араб.

[5]) בְּקֶשֶׁת-ב instrumenti. См. G.-K. § 119, o, стр. 374; о קשת см. толк. къ 1, 5.

[6]) Scholz, Hengstenberg. По Wünsche מִלְחָמָה собств.—мѣсто войны (стр. 28).

[7]) Во многихъ спискахъ (см. Holmes) послѣ словъ „ἐν ἵπποις" (=בסוסים) есть прибавка „οὐδὲ (или οὔτε) ἐν ἅρμασιν", т. е. колесницами.

десное спасеніе Іерусалима, о которомъ разсказывается въ 4 Царст. 19 гл. [1]), и представляетъ изъ себя вставку позднѣйшаго писателя. На это будто бы указываетъ и соотвѣтствующее болѣе позднѣйшему способу выраженія ביהוה אלהיהם. Но что въ этомъ стихѣ содержится указаніе именно на чудесное освобожденіе Іерусалима—это еще ни откуда не слѣдуетъ. Такой смыслъ данному стиху даетъ критикъ, усматривая въ словахъ седьмаго стиха указанія на обстоятельства, извѣстныя ему изъ исторіи Израиля послѣ Осіи (сопоставленіе). Съ точки зрѣнія еврейскаго теократизма не только чудесное спасеніе Іерусалима отъ Сеннахиримма, но и всякая побѣда надъ врагомъ, процвѣтаніе и благосостояніе избраннаго народа, все—дѣло чудесной помощи Израилю со стороны Іеговы [2]). Пророкъ Исаія часто повторяетъ о необходимости для Израиля и Іуды надежды на Бога, а не на свои силы (31, 6—8; 37, 20 слѣд.; 22, 8 слѣд. и друг. Ср. Ос. 10, 13). Что стихъ седьмой намекаетъ на событіе при Сеннахиримѣ или вообще какой либо частный фактъ изъ исторіи Іуды, это болѣе или менѣе вѣроятное предположеніе и основывать на немъ выводы—рискованно. Затѣмъ, по нашему мнѣнію, въ стихѣ седьмомъ мысль о спасеніи въ Богѣ, а „ни лукомъ, ни мечемъ, ни войною“ высказана именно по силѣ выражаемой идеи (Hengstenberg): „не буду болѣе миловать“ однихъ, другихъ спасу силою Своею. Для возбужденія благочестивой ревности слѣдовать доброму примѣру Іуды, вѣрнаго Іеговѣ, пророкъ естественно могъ сдѣлать сопоставленіе Іуды съ блуднымъ Израилемъ, надѣявшимся не на Бога, а на ратниковъ своихъ (Ос. 10, 13) [3]).

---

[1]) При Сеннахиримѣ. Nowack (поздн. коммент. стр. 15) и Wellhausen (стр. 97). Ср. выше стр. 47—48.

[2]) Такъ что здѣсь едва ли намекъ на событіе 4 Цар. гл. 19. Такъ думалъ и самъ Nowack. Ср. моногр. стр. 11.

[3]) Такимъ образомъ, теченіе мыслей въ 1, 6. 7 связное, понятное, естественное, и если даже понимать 1, 7, какъ предсказаніе о событіи 19 гл. 4 кн. Цар. (такъ понимаютъ Іеронимъ, Alber, Бродовичъ и др.), то считать это мѣсто за позднѣйшую интерполяцію нѣтъ основаній и побужденій, кромѣ предвзятости мнѣнія (Ср. мнѣніе о неподлинности всѣхъ мѣстъ кн. пр. Осіи, гдѣ говорится объ Іудѣ. Выше, стр. 47—48). Oettli справедливо замѣчаетъ относительно мнѣнія о 1, 7 Wellhausen'а: „такъ

Не свидѣтельствуетъ о седьмомъ стихѣ, какъ позднѣйшей интерполяціи, и выраженіе ביהוה אלהיהם, болѣе будто бы соотвѣтствующее *позднѣйшему* словоупотребленію. Соединеніе двухъ именъ Бога на языкѣ Ветхаго Завѣта не рѣдко (Исх. 6, 3; Псал. 67, 7; 68, 27; 110, 1 по евр. Б. и др.). Тавтологичное соединеніе, какъ подобное данному, Cheyne указываетъ въ Быт. 19, 24 [1]). Подобное же соединеніе мы находимъ еще въ Быт. 46, 3, а одинаковое съ даннымъ въ Пс. 109, 26 (по евр. Б.), такъ что выраженіе пророка ביהוה אלהיהם не представляетъ ничего необычайнаго и не можетъ служить основаніемъ для признанія 1, 7 вставкой позднѣйшаго писателя.

**Гл. 1, ст. 8—9.**

וַתִּגְמֹל אֶת-לֹא רֻחָמָה וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן: וַיֹּאמֶר קְרָא שְׁמוֹ לֹא עַמִּי כִּי אַתֶּם לֹא עַמִּי:
וְאָנֹכִי לֹא-אֶהְיֶה לָכֶם

*Καὶ ἀπεγαλάκτισεν τὴν Οὐκ ἠλεημένην, καὶ συνέλαβεν ἔτι καί ἔτεκεν υἱόν καὶ εἶπεν Κάλεσον τὸ ὄνομα αὐτοῦ Οὐ λαός μου, διότι ὑμεῖς οὐ λαός μου καὶ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὑμῶν.*

*И, откормивъ грудью Непомилованную, она зачала, и родила сына. И сказалъ Онъ: нареки ему имя Лоамми, потому что вы не Мой народъ и Я не буду вашимъ (Богомъ).*

За рожденіемъ у пророка дочери слѣдуетъ рожденіе второго сына (8—9 ст.). Первое рожденіе именемъ рожденнаго (Изреель) указывало на вину народа Израильскаго и осужденіе его, второе—на лишеніе Израиля, вслѣдъ за осужденіемъ, милости Божіей (Лорухама); третье рожденіе указываетъ на дальнѣйшее слѣдствіе уклоненія Израиля отъ Бога—на его окончательное отверженіе Іеговою (не Мой народъ). Такъ въ именахъ дѣтей, рождаемыхъ у пророка Осіи, предвозвѣщались народу Израильскому будущая печальная судьба его и трагическій конецъ его царства.

какъ Осія объ Іудѣ и его царствѣ судитъ дружелюбнѣе, то это обѣтованіе (1, 7) могло явиться отъ его руки, въ нѣкоторой эсхатологической связи, какъ ее даетъ, напр., глава 14“ (Oettli „Amos und Hosea“. Gütersloh. 1901. стр. 78.

[1]) Еще на то же мѣсто указываютъ Іеронимъ, стр. 161; Alber, стр. 171.

„И откормивъ грудью“. Въ этихъ словахъ нѣкоторые комментаторы пытаются найти особый смыслъ — указаніе на большое сластолюбіе женщины [1]) или на постоянство Божественнаго терпѣнія или на продолженіе ударовъ судьбы для Израиля [2]). Wünsche и Simson усматриваютъ въ этой прибавкѣ только прикрасу разсказа [3]). Wellhausen по поводу этой прибавки справедливо замѣчаетъ: „указаніе, что послѣ откормленія дочери, т. е. около трехъ лѣтъ послѣ ея рожденія, рождается другой сынъ, имѣетъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если это было дѣйствительное происшествіе“ [4]).

Откормивъ дочь, Гомерь зачала и родила сына [5]). Господь повелѣваетъ [6]) назвать рожденнаго „Не мой народъ“.—לֹא עַמִּי, какъ לֹא-אֵל (Втор. 32, 21) или לֹא-עֵץ (Исаіи 10, 15).—„Потому-что вы не мой народъ и я не буду вашимъ“, евр. וְאָנֹכִי לֹא-אֶהְיֶה לָכֶם. LXX: *„καὶ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὑμῶν“*. Въ славянскомъ переводѣ прибавлено — „Богъ“: „азъ нѣсмь Богъ вашъ“. Комментаторы даютъ различную корректуру даннаго мѣста по масоретскому тексту. Hubigant думаетъ, что послѣ לכם пропущено לאלהים [7]). По Smith'у אהיה—יהיה по снесенію съ Исх. 3, 14 [8]). По мнѣнію нѣкоторыхъ изъ новѣйшихъ толковниковъ вмѣсто לכם или אהיה לכם можно читать אלהיכם по снесенію съ Ос. 2, 25 и Захаріей 8, 8. Послѣднюю корректуру Nowack [9]) считаетъ единственно возможною, указывая въ пользу ея параллели въ Ос. 2, 25; Зах. 8, 8 и нѣкоторые греческіе списки по Holmes'у [10]). Но, по нашему мнѣнію, для принятія этой корректуры, какъ и всякой другой, вообще

---

1) Manger. См. у Wünsche (стр. 30) и Simson'а (стр. 83).

2) Calvin. См. у Töttermann'а, стр. 35.

3) Simson, 83 стр.; Wünsche, 29 стр.

4) 97 стр.

5) בֵּן. У Кенникотта списокъ 249: לוֹ בֵּן. У Holmes'а списокъ 26: *αὐτῷ*. Ср. наше объясненіе къ 1, 3.

6) „И сказалъ Господь“, т. е. ему—пророку. Ср. съ 1, 8 и 1, 6. Въ Пешито добавлено לֵי, у Holmes'а ст. 233: *αὐτῷ*.

7) Ему слѣдуютъ еще нѣкоторые комментаторы. См. Simson, стр. 83.

8) Nowack. Моногр. стр. 12.

9) Его коммент. стр. 15. Ibid. Wellhausen. Ср. Graetz.

10) Здѣсь читаемъ: *„ουκ ειμι Θεος υμων“* 42; *ουκ ειμι υμων Θεος“* 44; „non sum vester Deus“—Origen. IV, 618“.

для предположенія искаженія масоретскаго текста въ данномъ мѣстѣ и его исправленія—нѣтъ достаточныхъ основаній. Прибавка славянскаго перевода „Богъ“ отсутствуетъ, кромѣ масоретскаго текста (во всѣхъ его спискахъ) у LXX (во всѣхъ спискахъ, кромѣ указанныхъ Holmes'омъ), въ Пешито, Вульгатѣ, арабскомъ переводѣ. Да и добавленіе въ текстѣ еврейскаго подлинника или измѣненія его, предлагаемыя учеными, не прибавляютъ ничего для смысла выраженія: „ואנכי..... לכם“.

Глаголъ הָיָה съ ל значитъ „кому принадлежать“ и употребляется для выраженія принадлежности, обладанія кѣмъ-нибудь (2 Царствъ 12, 2), отношеній между кѣмъ-либо (Ос. 3, 3; Рѳ. 1, 12; Быт. 39, 10), часто для выраженія отношеній Бога къ людямъ, Его благосклонности къ народу избранному и частнымъ лицамъ [1]).

„И Я не буду вашъ“, т. е. не буду принадлежать вамъ, какъ Богъ (Ос. 2, 25; Іер. 31, 33), не буду въ такихъ отношеніяхъ, какъ Іегова. „Я не буду вашимъ“—сила въ послѣднемъ словѣ: оставаясь единымъ живымъ и вѣчнымъ Богомъ, Я, какъ бы такъ говоритъ Іегова, не буду къ вамъ въ тѣхъ исключительныхъ отношеніяхъ, въ какихъ Я былъ съ вами по завѣту при Синаѣ. Чрезъ преступленіе заповѣди Іеговы Израиль нарушилъ этотъ союзъ, договоръ Бога, удалилъ Бога отъ себя. Поэтому и Богъ разрываетъ съ нимъ завѣтъ Свой: „и Я не буду вашъ“. „Вы не мой народъ“—это вмѣстѣ вина и наказаніе.

Вслѣдъ за прещеніями и угрозами народу Израильскому, за указаніемъ въ имени Лоамми на отверженіе въ будущемъ народа Израильскаго Богомъ, мы находимъ у пророка обѣтованія, предсказанія тому же народу счастливаго будущаго, когда онъ въ единеніи съ Іудою, подъ единымъ скипетромъ, сдѣлается помилованнымъ сыномъ живаго Бога (1, 10. 11—2, 1 ст. по Р. Б.). Вслѣдъ же за этими обѣтованіями съ 2 ст. 2 главы (по Р. Б.) слѣдуютъ опять обличенія Израиля въ его развращеніи. „Отрывокъ обѣтованій“ (какъ экзегеты называютъ 1, 10—

[1]) Gesenius. HW.

11 и 2, 1) стоитъ какъ бы обособленно. Такой внезапный переходъ отъ угрозъ къ обѣтованіямъ и отъ обѣтованій опять къ угрозамъ и какъ бы перерывъ обличеній обращаетъ на себя вниманіе комментаторовъ. Нѣкоторые критики даже вычеркиваютъ этотъ „отрывокъ обѣтованій", ради его обособленности, изъ книги пророка Осіи, какъ позднѣйшую вставку [1]). Но такой внезапный переходъ отъ обличеній къ обѣтованіямъ и наоборотъ не долженъ удивлять насъ въ книгѣ нашего пророка. Такихъ переходовъ не чужда вся рѣчь Осіи, какъ 2, 16; 3, 5; 11, 8 и др. Сочувствіе пророка судьбѣ его народа, его святой гнѣвъ на нечестіе и его ревность о Богѣ порождаютъ отрывочную, съ быстрыми переходами, съ внезапно мѣняющимися мыслями, взволнованную рѣчь. Горе говоритъ объ отверженіи народа, надежда приводитъ на память счастливое, хотя и далекое, будущее (ср. 2, 14—16 по Р. Б.): и то, и другое должно побуждать развращенный народъ возвратиться къ Богу.

Въ масоретскомъ текстѣ всѣ три стиха даннаго „отрывка обѣтованій" соединены и отнесены вмѣстѣ ко второй главѣ, въ греческомъ же (LXX) стихи разбиты [2])—послѣдній, третій, начинаетъ вторую главу [3]). Уже единство этого отрывка по мысли говоритъ о неправильности послѣдняго дѣленія главъ и, если предпочитать дѣленіе ихъ въ какомъ-либо древнемъ текстѣ, то должно предпочесть дѣленіе масорѐтовъ. Такъ и дѣлаетъ Hitzig, у котораго отрывокъ обѣтованій начинаетъ особую главу съ надписаніемъ: „Begnadigung und Beglückung des Volkes" („помилованіе и облагодѣтельствованіе народа"). Повѣствованіе о бракѣ Осіи и рожденіи у него дѣтей является, такимъ образомъ, по Hitzig'у обособленной частью книги пророка [4]).

[1]) Nowack въ его комментаріи, Wellhausen и другіе. Въ „отрывкѣ обѣтованій" къ тому же есть упоминаніе объ Іудѣ, а представители отрицательной критики всѣ упоминанія объ Іудѣ въ книгѣ пророка Осіи считаютъ позднѣйшими комментаріями. Ср. стр. 47—48 и объясн. къ 1, 7.

[2]) Ему слѣдуютъ Пешито, славянскій, русскій и арабскій переводы и нѣкоторые списки по Kennicott'у (270, 655, 656, 657, 664).

[3]) Хотя ни въ одномъ изъ списковъ этотъ отрывокъ не опущенъ, что говоритъ не въ пользу отрицательныхъ критиковъ.

[4]) Стр. 10—11. Ср. Schmoller'a, стр. 28. Въ переводахъ Bunsen'a и Schegg'a оставлено дѣленіе масоретское.

Но большинство комментаторовъ не согласны съ Hitzig'омъ: Rosenmuller, Maurer, Hengstenberg, Schmoller, Keil, Bachmann, Kuenen [1]), Wünsche, Simson, Nowack [2]) и другіе склонны присоединить отрывокъ обѣтованій къ первой главѣ (т. е. исправить LXX,—перенося 2, 1 стихъ къ первой главѣ). „Совершенно неожиданный переходъ отъ угрозъ къ обѣтованіямъ или скачекъ, чѣмъ Hitzig оправдываетъ свое мнѣніе", замѣчаютъ они [3]), „не можетъ заставить насъ отказаться отъ нашего взгляда (относительно дѣленія), такъ какъ подобные внезапные переходы встрѣчаются у нашего пророка и въ другихъ мѣстахъ". Указываютъ при этомъ и на то, что у Hitzig'а, при его дѣленіи, 1—3 стихи второй главы всетаки являются „самостоятельнымъ, независимымъ цѣлымъ". Дѣйствительно, при дѣленіи Hitzig'а образуется внезапный рѣзкій переходъ отъ третьяго стиха къ четвертому. Hitzig считаетъ стихъ третій переходомъ отъ „отрывка обѣтованій" къ четвертому стиху: какъ третій, такъ и четвертый стихи начинаются съ повелительнаго наклоненія, и это, по Hitzig'у, говоритъ о ихъ связи. Но это слишкомъ ничтожный и внѣшній признакъ, чтобы на основаніи его говорить о тѣсной связи стиховъ по содержанію [4]). Въ пользу своего мнѣнія Simson, Wünsche и другіе толковники указываютъ еще на внутреннюю связь „отрывка обѣтованій" съ главой первой.

Трудно предпочесть какое-либо изъ помѣченныхъ дѣленій первыхъ главъ книги пророка Осіи. Что у Hitzig'а 1 — 3 стихи его 2 главы являются самозаключеннымъ цѣлымъ,—на что указываетъ Wünsche,—это еще не говоритъ противъ дѣленія главъ Hitzig'омъ: самъ же Wünsche, и здѣсь же, возражая Hitzig'у, говоритъ, что такіе рѣзкіе переходы отъ обѣтованій къ угрозамъ и наоборотъ часты у нашего пророка. Правда, еще за дѣленіе Hitzig'а, какъ замѣчено выше, кромѣ масоретскаго текста, говоритъ естественность отдѣленія отрывка обѣтованій отъ повѣствованія о бракѣ пророка и рожденіи у него

[1]) Стр. 393; примѣч. 1.
[2]) Въ его монографіи.
[3]) Wünsche, стр. 32.
[4]) См. ниже при толкованіи этихъ стиховъ.

дѣтей. Но, съ другой стороны, тѣсная внутренняя связь отрывка обѣтованій съ этимъ повѣствованіемъ (см. ниже 2, 1—3) ясно свидѣтельствуетъ о большей правильности дѣленій Wünsche, Simson'а и др. Этотъ отрывокъ—нѣчто какъ бы неразрывно связанное съ первой главой, когда пророкъ отъ угрозъ и прещеній своему народу, выраженныхъ въ именахъ его дѣтей, переносится къ болѣе отдаленному будущему Израиля и видитъ тамъ Израиля помилованнымъ, сыномъ Бога живаго, народомъ Іеговы. „Смотри“, говоритъ Ефремъ Сиринъ [1]), „какъ перемѣняются имена: Судія по правдѣ своей далъ имена позорныя, но благость Отца Небеснаго по щедротамъ Своимъ изглаждаетъ ихъ“. Вѣдь порицаніе грѣха, затѣмъ угроза наказаніемъ и, наконецъ, возвѣщеніе милости Бога въ будущемъ — это обычный порядокъ вѣщаній пророка, вполнѣ соотвѣтствующій характеру проповѣди пророка Осіи [2]).

Прибѣгаютъ и къ другимъ, еще болѣе произвольнымъ, перестроеніямъ и предположеніямъ при отдѣленіи первой главы книги пророка Осіи отъ второй. Таково предположеніе Cheyne, что отрывокъ обѣтованій долженъ быть отнесенъ къ концу второй главы. „Но будетъ число сыновъ Израилевыхъ“ (ст. 10 по Р. Б.). Этотъ стихъ, говоритъ Cheyne [3]), „долженъ быть помѣщенъ послѣ 2, 25, для котораго онъ представляетъ дальнѣйшее разъясненіе. Ростъ населенія... является главною чертою въ обѣщанномъ счастіи Израиля“. Чрезъ это, съ одной стороны, разсказъ пророка о своей семейной жизни является обособленнымъ, какъ и въ масоретскомъ текстѣ, съ другой, уничтожается неумѣстность обѣтованій среди обличеній. Но кромѣ того, что этотъ отрывокъ не могъ быть связанъ съ стихомъ 25 по сравненію ихъ деталей [4]), дѣленіе Cheyne при его оригинальности вноситъ въ рас-

[1]) Стр. 127.

[2]) Бродовичъ, стр. 56. Ср. Scholz'а стр. 17 и наши замѣчанія о характерѣ проповѣди пр. Осіи, стр. 40 и слѣд.

[3]) Стр. 45.

[4]) О различіи ихъ см. у Nowack'а стр. 16 его „Комментарія на 12 мал. прор.

порядокъ текста слишкомъ много не претендующаго на научность произвола [1]).

Мы при толкованіи „отрывка обѣтованій" будемъ для удобства держаться распорядка главъ и стиховъ по масоретскому тексту.

---

[1]) Eichhorn („Die hebräischen Propheten". Стр. 75) по тѣмъ же основаніямъ, какъ и Wellhausen, не находитъ возможнымъ 2, 1—3 кн. пр. Осіи внести въ текстъ. Онъ говоритъ: „тотъ, кто впервые внесъ это мѣсто на поляхъ, откуда оно перешло въ текстъ, желалъ дать замѣтить, что послѣ совершившагося улучшенія (Израиля) значеніе именъ (т. е. Израель, Лорухама и Лоамми) измѣнилось бы. Это мѣсто должно быть взято изъ древняго поэта, и изъ того времени, когда спасеніе націи чрезъ новое соединеніе Іуды и Израиля еще ожидалось" (стр. 76, примѣч.). Wünsche (стр. 33), передавая Eichhorn'а (по нашему мнѣнію, не совсѣмъ точно) такъ, что „Eichh. считаетъ 2, 1—3 за отрывокъ большаго, но затеряннаго фрагмента" (за нимъ это повторяетъ Nowack. моногр., стр. 13), возражаетъ противъ этого: „что достигается этимъ? Чѣмъ менѣе рѣзокъ и внезапенъ переходъ отъ 1, 9 ко 2, 4?"

# Часть вторая.

## (Объясненіе 2, 1—25 по масоретскому тексту).

Содержаніе: обѣтованія Израилю лучшаго будущаго въ единеніи съ Іудою подъ скипетромъ Давида (1—3 ст.). Призывъ къ суду съ Израилемъ чадъ его (4а ст.). Преступленія Израиля и наказанія его за нихъ (4—15 ст.). Предсказанія раскаянія Израиля подъ дѣйствіемъ Промысла Божія (16—19) и возобновленія союза любви между Израилемъ и Іеговою (20—25).

### Гл. 2, ст. 1.

וְהָיָה מִסְפַּר בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא־יִמַּד וְלֹא יִסָּפֵר וְהָיָה בִּמְקוֹם אֲשֶׁר־יֵאָמֵר לָהֶם לֹא־עַמִּי אַתֶּם יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵל־חָי׃

*Καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, ἣ οὐκ ἐκμετρηθήσεται οὐδὲ ἐξαριθμηθήσεται· καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς Οὐ λαός μου ὑμεῖς, κληθήσονται καὶ αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.*

***Но будетъ число сыновъ Израилевыхъ, какъ песокъ морской, котораго нельзя ни измѣрить, ни исчислить; и тамъ, гдѣ говорили имъ: вы не Мой народъ, будутъ говорить имъ: вы сыны Бога живаго.***

„Но будетъ [1]) число сыновъ Израилевыхъ, какъ песокъ морской, котораго нельзя ни измѣрить, ни исчислить“. Подъ сынами Израиля здѣсь разумѣется не весь избранный народъ Божій, какъ думаютъ нѣкоторые ком-

[1]) „Но будетъ“. Въ евр.: „וְהָיָה“; у LXX: *καὶ ἦν*, какъ прошедшее съ значеніемъ будущаго. У Акилы буквально по масоретскому тексту: „*καὶ ἔσται*“, (еще Kennicott: Compl. Arm. Ed. marg.), у Симмаха: „*ἔσται δε*“. Пешито—„erit“ (Waltonus), также Вульгата.

ментаторы [1]), а только жители сѣвернаго Израильскаго царства [2]). Это ясно изъ связи второй половины этого стиха съ 1, 9: здѣсь—בְּנֵי אֵל־חָי, тамъ עַמִּי. Здѣсь возвѣщается благословенное имя сыновъ Божіихъ тѣмъ, которые были названы въ 1, 9 „не мой народъ": „и тамъ гдѣ говорили имъ: вы не мой народъ, будутъ говорить имъ: вы сыны Бога живаго"; „имъ", לָהֶם — жителямъ только сѣвернаго царства, какъ ясно изъ контекста. Что здѣсь имя „сыновъ Бога живаго" не возвѣщается и Іудеямъ, а только Израильтянамъ, ясно еще изъ снесенія даннаго мѣста съ 1, 6—7, гдѣ уже было возвѣщено помилованіе Іуды на ряду съ отверженіемъ нечестиваго Израиля, да и въ 2, 2 сыны Израиля ясно отличаются отъ Іуды. Сынамъ *Израиля* возвѣщаетъ пророкъ многочисленность потомства: оно будетъ, какъ „песокъ морской, котораго нельзя ни измѣрить, ни исчислить", съ евр. и LXX точнѣе: „котораго не измѣрить и не исчислить". Это напоминаетъ обѣтованія патріархамъ (Быт. 22, 17; 32, 12 и др.). „Песокъ морской"—обычный на священномъ языкѣ Ветхаго Завѣта синонимъ неисчислимаго множества, какъ Быт. 41, 49; Іис. Нав. 11, 4; Ис. 10, 22 и т. п. Многочисленность потомковъ и ростъ населенія—по многимъ мѣстамъ Ветхаго Завѣта—главныя черты благоденствія и процвѣтанія народа Еврейскаго: не даромъ по воззрѣніямъ этого народа чадородіе—благословеніе Божіе, а безплодіе — гнѣвъ Божій на грѣхи извѣстнаго лица. Многоплодіе народа—это признакъ благословенія Божія къ народу, крѣпости завѣта съ Богомъ и совершенства народа въ религіозномъ и нравственномъ отношеніяхъ,—многоплодіе, отсюда, синонимъ всего этого на языкѣ Св. Писанія. Такъ и въ данномъ случаѣ, сказавъ о будущей многочисленности потомковъ Израиля, пророкъ говоритъ далѣе о крѣпости союза его съ Богомъ: „и тамъ, гдѣ говорили имъ [3]): вы не Мой народъ, бу-

[1]) Напр.; Hitzig, Schmoller, Ружемонтъ и др.
[2]) Nowack, Orelli, Cheyne, Töttermann, Wünsche, Simson.
[3]) Евр. „יֵאָמֵר"—LXX „ἐρρέθη" соотвѣтственно послѣдующему „κληθήσονται".

дутъ говорить имъ [1]): вы сыны Бога живаго". „Тамъ, гдѣ" —переводъ въ Русской Библіи словъ евр. подлинника: בִּמְקוֹם אֲשֶׁר־. Эти слова одни изъ комментаторовъ передаютъ: „на мѣстѣ гдѣ" [2]), другіе переводятъ словами: „вмѣсто (того), чтобы" [3]). Въ пользу перваго перевода указываютъ параллели въ Лев. 4, 24; 3 Цар. 21, 19; 2 Цар. 15, 19: Іер. 22, 12; Іезек. 21, 30 (по Р. Б.), Неем. 4, 20 (по Р. Б.) и др. Въ пользу второго ссылаются на Исаіи 33, 21, а, главное, указываютъ на то, что при переводѣ еврейскаго выраженія במקים אשׁ־ словами „вмѣсто того, чтобы" выигрываетъ смыслъ стиха [4]). Но тѣ комментаторы, которые переводятъ במקום אשר־ — „вмѣсто того, чтобы", и, какъ на параллель подобнаго перевода, ссылаются на Исаіи 33, 21 и др. [5]), сами сознаютъ, что указанныя ими мѣста не могутъ имѣть рѣшающаго значенія и что для перевода подлинника словами „вмѣсто того, чтобы" желательна болѣе неоспоримая параллель. Они указываютъ только, что и ихъ переводъ грамматически возможенъ [6]). Они признаютъ, что такія параллели,—какъ Лев. 4, 24; Іер. 22, 12; Іез. 21, 30; Нееміи 4, 20 и др.,—вполнѣ доказательны для перевода במקים אשר־ словами „на мѣстѣ, гдѣ", но прибавляютъ, что это не исключаетъ возможности и другого перевода для даннаго выраженія [7]). Дѣйствительно במקים אשר־ можетъ быть передано и „на мѣстѣ, гдѣ" и „вмѣсто (того), чтобы". Для даннаго мѣста, однако, должно отдать предпочтеніе первому переводу на слѣдующихъ основаніяхъ: 1) потому,

[1]) Евр. „יֵאָמֵר"—„будутъ говорить", т. е. назовутся (Исаіи 19, 18; 61, 6; 62, 4) „יֵאָמֵר—передано у LXX: „κληθήσονται καὶ αὐτοὶ υἱοί", слав. „сіи тамо прозовутся сынове", ibid. въ Пешито и араб.

[2]) Simson, у него же указаны авторы болѣе древніе (стр. 84—85), Schmoller, Wünsche, Scholz и др. Ср. Грамматику G.—K. § 130, 3, c.

[3]) Hitzig, Cheyne, Orelli, Bachmann, Nowack; ср. Gesenius, HWB, и еще Штейнберга словарь.

[4]) Cheyne, Nowack.

[5]) Еще указываютъ на Іова 34, 26; Еккл. 11, 3 и др. (Hitzig, ср. Бродовичъ и др.). Большинство толковниковъ не указываютъ на эти мѣста, какъ ничего не доказывающія, а только Исаіи 33, 21.

[6]) Cheyne (стр. 46) ошибочно указываетъ въ пользу этого 3 Цар. 21, 19 (у него 2 Цар. 21, 19).

[7]) Nowack. Моногр. стр. 13—14.

что въ пользу его говорятъ неоспоримыя параллели; 2) при этомъ переводѣ не теряется смыслъ стиха: „на мѣстѣ, гдѣ говорили..., будутъ говорить" включаетъ и мысль: „вмѣсто того, чтобы говорить..., скажутъ" [1]); 3) потому, что такъ выраженіе במקום אשר- передано въ данномъ мѣстѣ въ другихъ переводахъ, напр., у LXX: „ἐν τῷ τόπῳ, οὗ..."; Пешито: „in loco, in quo" [2]), Вульгата: „in loco, ubi", также въ славянскомъ и русскомъ переводахъ; еще у Ап. Павла въ посланіи къ Римлянамъ 9, 25—26 слова Осіи передаются дословно по переводу LXX. Что же это за мѣсто, гдѣ Израильтяне будутъ названы „не Мой народъ" и гдѣ скажутъ имъ: „вы сыны Бога живаго"? На этотъ вопросъ толковники отвѣчаютъ двояко. Одни думаютъ, что это страна плѣна, какъ мѣсто фактическаго отверженія Богомъ избраннаго народа; объ этой странѣ говорится въ дальнѣйшемъ стихѣ [3]). Другіе думаютъ, что это—Палестина, гдѣ было возвѣщено Израилю отверженіе его Богомъ; здѣсь же онъ будетъ названъ „сыномъ Бога живаго", когда вступитъ въ должныя отношенія къ Іеговѣ, по возвращеніи изъ плѣна, о которомъ рѣчь въ послѣдующемъ стихѣ (ср. Ос. 11, 11). Израильтяне названы будутъ „сынами Бога живаго", съ евр.: „בני אל-חי". Этимъ именемъ на священномъ языкѣ Ветхаго Завѣта обозначаются всѣ истинные и благочестивые служители Іеговы, на которыхъ Богъ особенно взираетъ (Ос. 11, 1; Втор. 14, 1; 32, 19 и др.). Они слуги Бога, Который—сама жизнь. Іегова—жизнь въ противоположность ложнымъ богамъ, которые ничто (Исаіи гл. 40), издѣліе рукъ человѣческихъ (Ос. 13, 2), которымъ, однако, покланялся ослѣпленный грѣхомъ Израиль (Ос. 8, 4—6). Онъ—жизнь, какъ единый источникъ бытія и блага для всего живущаго.

---

[1]) Наоборотъ, второй переводъ не включаетъ мысли перваго,—указанія на мѣсто.

[2]) Waltonus. Ср. Sebök. стр. 11. Также въ араб. переводѣ.

[3]) Keil, Wünsche, Cheyne, Töttermann, Nowack; такой смыслъ дается данному мѣсту въ переводѣ халдейскомъ.

**Гл. 2, ст. 2.**

וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי־יְהוּדָה וּבְנֵי־יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו וְשָׂמוּ לָהֶם רֹאשׁ אֶחָד וְעָלוּ מִן־הָאָרֶץ כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעֶאל׃

*Καὶ συναχθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰούδα καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ θήσονται ἑαυτοῖς ἀρχὴν μίαν, καὶ ἀναβήσονται ἐκ τῆς γῆς, ὅτι μεγάλη ἡ ἡμέρα τοῦ Ἰεζραέλ.*

*И соберутся сыны Іудины и сыны Израилевы вмѣстѣ, и поставятъ себѣ одну главу, и выйдутъ изъ земли переселенія; ибо великъ день Изрееля!*

Какъ сыны Бога живаго, Израильтяне обрѣтутъ жизненную силу для того, чтобы ихъ царство, какъ организмъ, могло существовать. И какъ возвѣщалось Израилю, что въ день суда надъ нимъ будетъ сокрушенъ лукъ Израилевъ и положенъ конецъ царству его (1, 4—5), такъ теперь возвѣщается помилованіе Израилю, возрожденіе его жизненной силы и государственной самостоятельности въ единеніи съ Іудой подъ одною главою.

„Сыны Израиля и Іуды соберутся вмѣстѣ“; съ евр. „וְנִקְבְּצוּ ... יַחְדָּו“. „וְנִקְבְּצוּ“ отъ глагола קָבַץ, соединять, собирать разсѣянное (Ис. 11, 12), страдательный залогъ въ связи съ יַחְדָּו [1])—собираться въ одно, какъ у LXX передано: „*συναχθήσονται ἐπὶ τὸ αὐτό*“, въ слав. „вкупѣ“, русск. „вмѣстѣ“, ibid. Пешито. Соединеніе Іуды и Израиля произойдетъ подъ одною главою (רֹאשׁ אֶחָד), т. е. подъ одною властью. Въ такомъ смыслѣ ראשׁ употребляется во многихъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта (1 Цар. 15, 17 по Р. Б.; Числ. 14, 4 и др.); въ томъ же смыслѣ евр. ראשׁ переведено въ данномъ мѣстѣ у LXX: *ἀρχή*, ibid. Пешито, арабскій переводъ.

„И выйдутъ изъ земли“; евр.: „וְעָלוּ מִן־הָאָרֶץ“. Это выраженіе различно комментируется, смотря по тому, какъ понимаютъ глаголъ עָלָה и что разумѣютъ подъ הארץ. Глаголъ עלה значитъ собственно „выходить изъ“, „подниматься“, „восходить“, „идти въ страну, которая лежитъ выше“ [2]). Разумѣя въ данномъ мѣстѣ Палестину, какъ

[1]) Винительный состоянія съ суфф., грамм. G.—K. § 135, 5, v (стр. 436).
[2]) Ниже—пониманіе Kimchi (по Wünsche, стр. 40).

цѣль восхожденія, подъ הארץ разумѣютъ или страну плѣна, или отдѣльныя части Палестины, по отношенію къ Іерусалиму, „святому жилищу мессіанскаго царя изъ дома Давидова“ [1]).

Страну плѣна подъ הארץ разумѣлъ еще Kimchi: „и изъ страны плѣна поднимутся въ ихъ страну, такъ какъ страна Израиля лежитъ выше, чѣмъ другія страны“. Съ Kimchi согласны Hengstenberg, Maurer, Wünsche, Töttermann, Bachmann, Scholz, Wellhausen и Nowack [2]). Въ пользу этого пониманія говоритъ контекстъ даннаго мѣста. Выше, вѣщая гнѣвъ Іеговы, пророкъ предсказывалъ Израилю плѣнъ, какъ наказаніе; теперь, вѣщая милость Іеговы Израилю, предсказываетъ возвращеніе изъ плѣна. По Simson'у подъ הארץ разумѣются отдѣльныя части Палестины по отношенію къ Іерусалиму [3]). Противъ этого пониманія говоритъ значеніе слова ארץ. Оно обозначаетъ 1) вообще землю, въ противоположность небу, землю, какъ цѣлое, суммированное изъ многаго, небесное тѣло; 2) землю въ отличіе отъ моря; 3) извѣстную страну, какъ самостоятельное цѣлое [4]). (Въ данномъ мѣстѣ ארץ стоитъ къ тому же съ опред. членомъ). Во множ. числѣ ארץ означаетъ отдѣльныя страны (цѣлыя, въ отличіе отъ другихъ) и иногда только отрѣзокъ или часть какой-л. страны [5]). По связи съ 2, 1 („на мѣстѣ, гдѣ“) ясно, что въ разбираемомъ выраженіи рѣчь о цѣлой странѣ, а не объ отдѣльныхъ частяхъ ея. Въ натяжкѣ, перетолкованіи слова ארץ здѣсь нѣтъ нужды. Мы не подводимъ подъ особую рубрику при данномъ пониманіи глагола עלה пониманіе слова ארץ Keil'емъ. Авторы позднѣйшіе, какъ Wünsche, Bachmann и Nowack, передавая мнѣніе Keil'я, думаютъ, что онъ разумѣетъ въ словахъ ועלו מו-הארץ

---

1) Simson, стр. 85.

2) Wellhausen, стр. 97; Nowack въ его позд. комм. стр. 15—16. Оба 2, 3 считаютъ послѣплѣнной интерполяціей. Блаж. Θеодоритъ пишетъ относительно даннаго мѣста книги пророка: „симъ провозвѣстилъ призваніе изъ Вавилона“ (стр. 255). Ср. Еп. Палладія, стр. 9.

3) Стр. 85.

4) Gesenius. HWB. Здѣсь же еще нѣсколько значеній этого слова въ языкѣ В. З.

5) Wünsche, стр. 41, примѣч. Ср. Gesenius. HWB.

выходъ евреевъ изъ Египта, и пытаются опровергнуть Keil'я. „Неправильно“, пишетъ Wünsche [1]), „Keil разумѣетъ подъ этимъ Египетъ. Къ этому принуждаетъ его „восхожденіе изъ страны“, что по нему представляетъ заимствованіе изъ Числ. 1, 10 [2]), но ради общности выраженія еще нельзя этого думать. Изъ 2, 16—17, гдѣ упомянуто о выходѣ Израиля чрезъ пустыню въ Ханаанъ и это поставлено въ параллель съ прежнимъ выходомъ изъ Египта, ясна неправильность пониманія Keil'я, такъ какъ въ обоихъ стихахъ Египетъ названъ только для сравненія“. Подобныя же замѣчанія находимъ у Bachmann'a и Nowack'a [3]). Они основаны на недоразумѣніи. Keil понимаетъ всѣ обѣтованія пророка типически. По Keil'ю спасеніе Израиля и возвращеніе его къ Богу своему представляется подъ образомъ избавленія древняго Израиля изъ Египта. Выраженія „поставятъ одну главу“ и „выйдутъ изъ земли“ по нему „только напоминаютъ исходъ Израильтянъ изъ Египта“. Для обоснованія символическаго пониманія этихъ выраженій Keil ссылается на 2, 16—17, въ чемъ, какъ мы видѣли, Wünsche находитъ опроверженіе его же мнѣнія. „Правильность такого (символ.) объясненія“, замѣчаетъ Keil [4]), „ясна изъ 2, 16—17, гдѣ веденіе чрезъ пустыню въ Ханаанъ поставлено въ параллель съ выходомъ изъ Египта въ прежнее время“. Далѣе [5]) Keil говоритъ о томъ, что исполненіе этого предсказанія нельзя видѣть въ событіяхъ послѣдующей исторіи народа Еврейскаго, и надо понимать 2, 2 въ приложеніи къ мессіанскимъ временамъ.

При другомъ пониманіи глагола עלה подъ ארץ разумѣютъ самую Палестину, какъ страну, изъ которой выступаетъ объединенный народъ съ завоевательными цѣлями [6]). Въ доказательство того, что глаголъ עלה можетъ значить:

---

[1]) Стр. 40—41.

[2]) Не точно. Keil ссылается на самомъ дѣлѣ на Чис. 14, 4 и Исх. 1, 10. (См. стр. 33 по изданію, какимъ пользуемся мы; буквально стр. 36 по изданію 1866 г., которое имѣлъ подъ руками Wünsche).

[3]) Bachmann, стр. 13. прим. 4. Nowack, моногр. стр. 14.

[4]) Keil, стр. 33.

[5]) Keil, ibid. стр. 34, ср. Смирновъ, стр. 15—16.

[6]) Hitzig, Nowack (въ его моногр.), Orelli.

„выступать на бой“, „выступать за предѣлы страны съ завоевательными цѣлями“ указываютъ на Наума 2, 1 (въ евр. Б. 2, 2); Іоиль 1, 6; Авв. 3, 16; 3 Цар. 15, 17. 20. 22 и др. Подтвержденіе этого мнѣнія видятъ еще въ сопоставленіи словъ предыдущаго стиха о будущемъ неисчислимомъ множествѣ сыновъ Израиля съ указаніями другихъ пророковъ на завоеваніе Израилемъ сосѣднихъ народовъ по возвращеніи его изъ плѣна: Амос. 9, 12; Ис. 11, 14; Мих. 2, 12 и др. Намъ кажется вполнѣ неосновательнымъ придавать глаголу עלה въ *данномъ* мѣстѣ опредѣленное значеніе на основаніи сходства по мысли предшествующаго стиха и изрѣченій другихъ пророковъ. При другихъ пониманіяхъ עלה не требуется такихъ искусственныхъ построеній и сопоставленій. Что касается указаній на мѣста Ветхаго Завѣта, въ которыхъ עלה употребляется въ значеніи: „выступать съ завоевательными враждебными цѣлями“, то во всѣхъ этихъ мѣстахъ мы видимъ при глаголѣ עלה дополненіе, указаніе предмета, противъ котораго выступаютъ, и глаголъ получаетъ особое значеніе въ связи съ предлогомъ אל, который присоединяется къ дополнительному слову: אל עלה именно: „выступать на, противъ кого-либо“ (такъ, у Наума 2, 1 (Евр. 2, 2): עָלָה עַל-פָּנַיִךְ, у Іоиля 1, 6, עָלָה עַל-אַרְצִי, а не מן-הארץ какъ Ос. 2, 2; также у Авв. 3, 16; 3 Цар. 15, 17; 20, 22 и др.).

На основаніи всего сказаннаго мы склонны придать глаголу עלה въ выраженіи ועלו מן-הארץ его первое, коренное значеніе—„подниматься, восходить вверхъ“, а все данное выраженіе съ Kimchi и др. понимать, какъ указаніе на возвращеніе Израиля изъ страны плѣна. За такую передачу и пониманіе глагола עלה, а отсюда—смысла всего даннаго выраженія говорятъ еще древніе переводы. ועלו מן-הארץ у LXX передано: „*ἀναβήσονται (ἀνὰ*—вверхъ и *βαίνω*—иду*) ἐκ τῆς γῆς*“, въ Пешито: „ascendent a terra“ (Waltonus), также въ арабскомъ; и Вульгата: „ascendent de terra“, славянск.: „изыдутъ отъ земли“, русск.: „выйдутъ изъ земли *переселенія*“ [1]).

---

[1]) Предсказаніе о будущемъ плѣненіи Іуды не стоитъ въ противорѣчіи съ даннымъ ему въ ст. 7 обѣтованіемъ спасенія. „Эти два про-

„Ибо великъ день Изрееля“. Такими словами вѣнчаетъ пророкъ Осія свое пророчество о будущемъ процвѣтаніи Израиля и выходѣ его изъ плѣна. Слово „Изреель“ одни понимаютъ здѣсь въ смыслѣ „Богъ разсѣетъ“, другіе „Богъ сѣетъ“. Возможно, что въ употребленіи этого имени у пророка игра словъ (ср. къ 1, 4). „Изреель“ можно принимать здѣсь по его аппеллятивному значенію въ смыслѣ „Богъ сѣетъ“ (ср. ко 2. 24—25). Тогда „великъ день Изрееля“ будетъ значить: „славенъ день“, день, когда народъ выйдетъ изъ земли плѣненія и станетъ сыномъ (сѣменемъ) Бога живаго. Такъ понимаютъ имя „Изреель“ св. отцы Церкви: Θеодоритъ [1]), Іеронимъ, Кириллъ Александрійскій [2]); въ этомъ же смыслѣ склонны понимать „Изреель“ для даннаго мѣста Wünsche, Hitzig, Simson, Wellhausen и др. Но если признать это имя употребленнымъ здѣсь по связи съ 1, 4, какъ указаніе на день суда надъ Израилемъ въ долинѣ Изреель, то „великъ день Изрееля“ будетъ значить: великъ, важенъ по своему значенію и послѣдствіямъ для Израиля. Это будетъ день, когда совершится судъ надъ падшимъ Израилемъ, судъ же повлечетъ за собою наказаніе Израиля и его вразумленіе (ср. 2, 15. 16 и слѣд.). Этотъ день будетъ, такимъ образомъ, поворотнымъ пунктомъ въ судьбѣ отверженнаго народа, чрезъ него сдѣлается возможнымъ возвращеніе отпадшаго Израиля къ Богу своему въ единеніи съ Іудою (Keil [3]), Nowack [4]). Имя „Изреель“ должно было, очевидно, и напоминать слушателямъ пророка о грядущемъ грозномъ наказаніи ихъ за блуженіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ утѣшать надеждой на лучшее будущее.

---

рочества касаются различныхъ моментовъ: первое изъ нихъ указываетъ на судьбу Іуды въ ближайшее время, второе—касается судьбы его въ дальнѣйшее будущее“. Аналогичныя пророчества встрѣчаются въ Ветхомъ Завѣтѣ. См. у Бродовича стр. 62, примѣч.

[1]) Стр. 255. Ср. Еп. Палладій стр. 9—10 Примѣч.

[2]) Блаж. Іеронимъ, стр. 165—166; Кириллъ Александр., стр. 59—60 и примѣч.—Онъ считаетъ эти слова приложимыми только ко временамъ мессіанскимъ. О пониманіи имъ „Изреель“ ср. къ 1, 4.

[3]) Стр. 33.

[4]) Nowack. Монографія, стр. 15, и коммент., стр. 16.

### Гл. 2, ст. 3.

אִמְרוּ לַאֲחֵיכֶם עַמִּי וְלַאֲחוֹתֵיכֶם רֻחָמָה׃

*Εἴπατε τῷ ἀδελφῷ ὑμῶν Λαός μου, καὶ τῇ ἀδελφῇ ὑμῶν Ἐλεημένη.*

*Говорите братьямъ вашимъ: Мой народъ, и сестрамъ вашимъ: Помилованная.*

По мнѣнію Hitzig'а призывъ: „говорите братьямъ вашимъ“ относится къ Іудеямъ, которые соединятся съ Израилемъ и для которыхъ Израиль будетъ братъ вновь образованной страны мира. עַמִּי—въ устахъ Іудея, по Hitzig'у, братское привѣтствіе; подобное ему встрѣчается въ арабскомъ языкѣ. Это объясненіе Hitzig'омъ даннаго стиха, по нашему мнѣнію, не состоятельно. Прежде всего, оно предвзято: имъ Hitzig хочетъ обосновать свой своеобразный взглядъ на весь „отрывокъ обѣтованій“, т. е. 1—3 ст. второй главы по масоретскому тексту. Hitzig, какъ было сказано выше, считаетъ этотъ отрывокъ совершенно обособленнымъ по содержанію отъ 1 главы. Другіе комментаторы видятъ въ этомъ „отрывкѣ обѣтованій“ прямое противоположеніе угрозамъ, изрѣченнымъ Израилю въ именахъ дѣтей: названіе помилованнаго Израиля עַמִּי противоположно—לֹא-עַמִּי и לֹא-רחמה—названію רחמה. Hitzig же, считая עמי призывомъ Іудеевъ, дѣлаетъ изъ этого такой выводъ: „עַמִּי здѣсь въ устахъ Іудея, а не Іеговы, какъ въ ст. 25, слѣдовательно, уже не противоположность לא-עמי (1, 9)“ [1]). По нашему мнѣнію имена עמי и רחמה ясно указываютъ на связь разбираемаго нами стиха съ 6 и 9 первой главы. Какъ тамъ въ именахъ לא-עמי и לא-רחמה выражалась немилость Іеговы къ народу Израильскому, такъ теперь, при обѣтованіи Израилю лучшаго будущаго, Израиль называется тѣми же именами, только безъ отрицательной частицы, какъ бы для того, чтобы оттѣнить прямую противоположность новаго обѣтованія уже возвѣщеннымъ угрозамъ. Суффиксовое мѣстоименіе „י“ въ имени עמי можетъ относиться только къ Богу [2]), а не къ

[1]) Все это у Hitzig'а на стр. 12 при объясненіи 3 стиха и дальнѣйшей связи.

[2]) Orelli стр. 8.

Іудеямъ, какъ думаетъ Hitzig [1]). Это ясно изъ употребленія этого имени въ первой главѣ и въ 2, 25. Иначе понимать это имя въ 2, 3 нѣтъ основаній: это имя теряло бы тогда свой особый смыслъ, какой оно имѣетъ въ пророчествѣ Осіи. „Что здѣсь (2, 3) עַמִּי не изъ устъ Іеговы сказано", основательно возражаетъ Hitzig'у Simson [2]), „изъ этого еще не слѣдуетъ, что оно не противоположность къ לֹא עַמִּי 1, 9. Что Іегова не говоритъ,—это... только внѣшняя форма, въ которую пророкъ облекъ обѣтованіе". Пророкъ какъ бы приглашаетъ соотечественниковъ засвидѣтельствовать въ будущемъ помилованіе Богомъ Израиля, какъ „своего народа". Къ кому бы ни обращался пророкъ съ этимъ призывомъ, Израиль изображается уже признаннымъ и какъ бы названнымъ самимъ Богомъ אַמִּי и רֻחָמָה, въ самомъ, если такъ можно выразиться, фактѣ помилованія (ср. 2, 1: „на мѣстѣ, гдѣ говорили... будетъ сказано"...). Нѣтъ поэтому особой нужды понимать призывъ пророка אִמְרוּ въ пассивномъ значеніи, т. е. какъ бы безличномъ, безъ приложенія къ извѣстному опредѣленному лицу [3]). Къ кому обращенъ этотъ призывъ пророка,—понимаютъ различно. Cheyne видитъ въ этомъ призывѣ обращеніе пророка къ ученикамъ его, которые побуждаются сообщить Израилю радостную вѣсть о помилованіи [4]); нѣкоторые видятъ въ אִמְרוּ обращеніе только къ Іудеямъ [5]); другіе къ Іудеямъ и Израильтянамъ, какъ единой націи; третьи—только къ Израилю [6]). „Пророкъ", говоритъ Hengstenberg [7]), „созерцаетъ народъ, помилованный Богомъ, и требуетъ отъ его сочленовъ, чтобы они обращались другъ къ другу съ новыми именами, которыя

[1]) Hitzig думаетъ, что іудеи будутъ называть Израиля „мой народъ", какъ братьевъ своихъ, будутъ ихъ привѣтствовать такимъ именемъ, когда Израиль выступитъ по 1, 11 изъ предѣловъ своей земли для расширенія ея территоріи. Подобное объясненіе исключается справедливымъ пониманіемъ 1, 11 (2, 2 по масор. тексту).

[2]) Стр. 88.

[3]) Такъ понимаетъ Simson (стр. 88—89) по связи и какъ бы для усиленія только что приведеннаго возраженія Hitzig'у,

[4]) Стр. 47.

[5]) Hitzig ср. у Töttermann'а стр. 39 и Іеронима стр. 166.

[6]) См. Wünsche (43 стр.), Töttermann и др.

[7]) Стр. 259.

даны имъ Богомъ“ [1]). Объясненіе Hengstenberg'а намъ кажется болѣе основательнымъ, чѣмъ другія. Изъ контекста ясно, что рѣчь у пророка идетъ объ Израилѣ. „Но будетъ число сыновъ Израилевыхъ..., и тамъ, гдѣ говорили имъ: Вы не мой народъ, будутъ говорить имъ: Вы сыны Бога живаго“. Ясно, что и далѣе пророкъ обращается къ этимъ сынамъ Бога живаго, которые прежде назывались „не Мой народъ“, чтобы они звали теперь другъ друга עמי и רחמה. Да и въ послѣдующемъ стихѣ рѣчь пророка обращена несомнѣнно къ Израильтянамъ: „судитесь съ матерію вашею, судитесь“. Здѣсь призывъ къ отдѣльнымъ членамъ Израиля (см. толк. ко 2, 4). Указаніе на то, что пророкъ и въ разбираемыхъ словахъ (2, 3) обращается къ отдѣльнымъ сочленамъ Израиля, можно видѣть въ переводѣ LXX, гдѣ множ. еврейское לַאֲחֵיכֶם и וְלַאֲחוֹתֵיכֶם передается единственнымъ „*τῷ ἀδελφῷ... καὶ τῇ ἀδελφῇ*“. Отсюда славянск.: „рцыте брату своему... и сестрѣ своей“, т. е. называйте другъ друга во Израилѣ новыми именами благословенныхъ сыновъ Бога [2]).

**Гл. 2, ст. 4.**

רִיבוּ בְאִמְּכֶם רִיבוּ כִּי־הִיא לֹא אִשְׁתִּי וְאָנֹכִי לֹא אִישָׁהּ וְתָסֵר זְנוּנֶיהָ מִפָּנֶיהָ וְנַאֲפוּפֶיהָ מִבֵּין שָׁדֶיהָ׃

*Κρίθητε πρὸς τὴν μητέρα ὑμῶν, κρίθητε, ὅτι αὕτη οὐ γυνή μου καὶ ἐγὼ οὐκ ἀνὴρ αὐτῆς. καὶ ἐξαρῶ τὴν πορνίαν αὐτῆς ἐκ προσώπου μου καὶ τὴν μοιχείαν αὐτῆς ἐκ μέσου μαστῶν αὐτῆς.*

***Судитесь съ вашею матерью, судитесь; ибо она не жена Моя и Я не мужъ ея; пусть она удалитъ блудъ отъ лица своего и прелюбодѣяніе отъ грудей своихъ.***

„Судитесь съ вашею матерью, судитесь“ [3]), взываетъ

---

[1]) Это мнѣніе повторяетъ Keil (стр. 34), его „предпочитаетъ“ Schmoller (стр. 30), его же держатся Orelli, Nowack и др.

[2]) Nowack (комм. стр. 16) и Herzog (стр. 376) считаютъ даже нужнымъ исправить въ евр. подлинникѣ множ. לאחיכם и ולאחותיכם на единственное по переводу LXX. Ср. къ этому Wünsche, стр. 44. Но можно думать, что множ. евр. подлинника передано у LXX единственнымъ именно по смыслу. Множественное мы находимъ у Акилы *(καὶ ταῖς ἀδελφαῖς ὑμῶν*, ср. еще въ Компл. изданіи: *τοῖς ἀδελφοῖς)*, въ Пешито и сиро-гекзапл. текстѣ (Field).

[3]) Призывъ повторяется для большей убѣдительности: указывается этимъ на необходимость безотлагательнаго суда.

Господь къ Израилю устами пророка [1]), „ибо она не жена Моя и Я не мужъ ея“. Жена—это Израиль, отношенія котораго къ Богу еще въ первой главѣ изображались символически подъ образомъ брака. Израиль въ его совокупности—мать по отношенію къ отдѣльнымъ членамъ Израильскаго общества. Этихъ отдѣльныхъ членовъ общественнаго организма призываетъ Господь къ суду съ матерью ихъ. Израиль еще въ будущемъ только назовется עַמִּי и רֻחָמָה. Это—обѣтованіе. Отъ обѣтованія же лучшаго будущаго пророкъ переносится мыслью къ плачевному настоящаго Израиля [2]), и у него какъ бы невольно вырывается призывъ лучшихъ, еще не испорченныхъ членовъ Израиля—вліять на другихъ, судиться съ матерью своею и побуждать ее къ исправленію [3]). „Ибо она не жена Моя и Я не мужъ ея“. Keil считаетъ эти слова обосновывающими רִיבוּ. „Судитесь“, такъ передаетъ Keil слова Бога, „судитесь, потому что она (эта мать)—не жена Моя“, потому что она невѣрна своему мужу, своимъ хожденіемъ вслѣдъ боговъ языческихъ измѣнила Богу [4]). Другіе, не соглашаясь съ Keil'емъ, считаютъ слова „כִּי-הִיא ..... אִשְׁתִּי“ относящимися къ בְּאִמְּכֶם. Эти слова, по ихъ мнѣнію, поясняютъ, почему Господь не назвалъ Израиля בְּאִשְׁתִּי (женою Моею), а רִיבוּ („судитесь“) прямо, непосредственно будетъ связано съ „וְתָסֵר ..... שָׁדֶיהָ“, „пусть она удалитъ блудъ отъ лица своего“...: послѣднее и есть собственно предметъ и

[1]) Hitzig и Nowack (моногр., стр. 18) думаютъ, что здѣсь рѣчь ведется отъ лица пророка. Но что здѣсь въ устахъ пророка рѣчь Господа, это ясно изъ снесенія даннаго мѣста съ ст. 3, 6 и 8.

[2]) Въ этомъ ассоціативная (логическая) связь 3 и 4 стиховъ. Формальное сродство этихъ стиховъ можно видѣть въ томъ, что тотъ и другой начинаются съ imperativ'a. Въ послѣднемъ Hitzig хочетъ видѣть указаніе на тѣсную связь ст. 3 и 4 и по мысли (стр. 11). Но это слишкомъ ничтожный и внѣшній признакъ, какъ мы сказали, чтобы только на основаніи его говорить о тѣсной связи стиховъ различныхъ по содержанію: у пророковъ при ихъ ревности по Богѣ и одушевленности слова, чѣмъ особенно дышетъ книга пр. Осіи, рѣчь часто перебѣгаетъ отъ одного лица къ другому (Напр., Ос. 4, 3—4 слѣд.).

[3]) Keil, Смирновъ, Nowack и др. Извѣстно, что во время поголовнаго, повидимому, почитанія Ваала 7000 не поклонились ему (3 Цар. 19, 18).

[4]) Keil, стр. 36. У Смирнова стр. 18.

[5]) Simson, Wünsche, Nowack въ его монографіи, Cheyne, Bachmann и др.

цѣль суда. Объясненіе это кажется намъ искусственнымъ и излишнимъ. Названіе „ваша мать“ при обращеніи Іеговы къ сынамъ Израиля еще не требуетъ особаго объясненія; это только естественный въ ораторской рѣчи оборотъ языка. Далѣе, „судитесь“, евр.: רִיבוּ отъ רִיב, „спорить, вести тяжбу, судиться съ кѣмъ-л.“ („съ кѣмъ“—обозначается чрезъ בְּ, какъ здѣсь). Самое понятіе רִיב предполагаетъ, во первыхъ, *что́* осуждается, изъ-за чего спорятъ, и, во вторыхъ, *чего* желаютъ или требуютъ [1]). Здѣсь осуждаются отношенія Израиля къ Іеговѣ: „ибо она не жена Моя“ и т. д. „Судитесь съ матерію своею“, комментируетъ данное мѣсто Кириллъ Александрійскій [2]), „за то, что она не сохранила законной любви ко Мнѣ... совершенно пренебрегла чистотою духовнаго общенія со Мною. Не Мнѣ она родила васъ, но другимъ, иначе Я призналъ бы своихъ,—родной отецъ не медлителенъ на милосердіе ко своимъ дѣтямъ, но къ незаконнорожденнымъ коснитъ быть благодѣтельнымъ“. Поэтому-то лучшія дѣти Израиля должны судиться съ матерью своею, чтобы не погибнуть со всѣми: „и дѣтей ея не помилую“, какъ говоритъ далѣе Господь, „ибо они дѣти блуда“ (6 ст.). Поэтому-то они и должны требовать перемѣны отношеній матери ихъ къ мужу—Іеговѣ: „пусть она удалитъ блудъ отъ лица своего“... и т. д. Такъ естественно теченіе мыслей даннаго стиха.

Nowack въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи [3]), относясь съ своей отрицательно-критической точки зрѣнія подозрительно къ каждому выраженію книги пророка Осіи, считаетъ выраженіе ст. 4 „ибо она не жена Моя, и Я не мужъ ея“—вставкой позднѣйшаго послѣплѣннаго писца. Основаніемъ для этого служитъ мысль, яко-бы заключающаяся въ словахъ „она не жена Моя, и Я не мужъ ея“, мысль объ окончательномъ разрывѣ союза между Богомъ и Израилемъ, между тѣмъ какъ во время пророчества

---

[1]) Какъ и у LXX: *κρίθητε* отъ *κρίνω*, собств. отдѣлять, выбирать, судить о чемъ по сравненію съ чѣмъ-л., наконецъ, „судиться“—*δικάζω*, какъ перев. у Акилы и Симмаха въ данномъ мѣстѣ (Field. Еще: cod. 86).

[2]) Стр. 64.

[3]) Коммент. 17 стр.

Осіи этого полнаго отверженія Израиля Богомъ еще не было. Но усматривать такую рѣзкую, крайнюю мысль въ словахъ: „она не жена Моя и Я не мужъ ея“ нѣтъ основаній. Iегова этими словами хочетъ только указать, почему должно „судиться съ матерію“: потому, что она не соблюла условій союза съ Богомъ, вѣрности Ему, и чрезъ то союзъ *юридически* уже какъ бы нарушенъ. „Судитесь съ матерію вашею, судитесь“... „Пусть она удалитъ блудъ отъ лица своего и прелюбодѣяніе отъ грудей своихъ“, т. е. пусть она удалитъ невѣрность, какъ бы такъ говоритъ Iегова, будетъ вѣрна опять Мнѣ, „*иначе* Я разоблачу ее до нага, выставлю, какъ въ день рожденія“ и т. д. Тогда уже вотъ наступитъ *фактическое* отверженіе Израиля, фактическій разрывъ завѣта. Предупредить эту быстро близящуюся гибель „своей матери“ и лежитъ на обязанности лучшихъ чадъ Израиля.

„Пусть она удалитъ блудъ отъ лица своего и прелюбодѣяніе отъ грудей своихъ“. LXX эти слова передаютъ: „и Я отниму (*καὶ ἐξαρῶ*, слав. „и отвергу“) блудъ ея отъ лица Моего и прелюбодѣяніе ея отъ средины сосцовъ ея“. Предпочтеніе, по нашему мнѣнію, должно отдать масоретскому тексту. Масоретское יָסֵר („пусть удалитъ“) передается у Акилы: *καὶ ἀφελέτω* (S. *ἀποστησάτω*) [1]), а переводъ Акилы, сдѣланный въ началѣ второго вѣка, по сознанію недостатковъ употреблявшагося тогда перевода LXX, отличается буквальностью въ передачѣ еврейскаго (разумѣется—тогдашняго) подлинника [2]). Можно съ вѣроятностію предполагать, что у LXX замѣна 3 лица на 1-ое (יָסֵר на *ἐξαρῶ*) произошла при переводѣ въ цѣляхъ привести это выраженіе въ соотвѣтствіе съ послѣдующимъ ст. 5: „дабы Я не разоблачилъ ее“ [3]). По снесенію съ дальнѣйшими словами 4 ст. болѣе соотвѣтствующей характеру первоначальнаго языка Ветхаго Завѣта (параллелизмъ мысли и выраженія) является передача масоретскаго текста: „блудъ отъ лица ея и прелюбодѣяніе отъ

[1]) Field. Ibid. Syro-hexapl. Также въ Пешито, Вульгатѣ; арабскій по LXX.

[2]) См. Корсунскій „Переводъ LXX“ стр. 101.

[3]) Ср. Simson, Wünche, Nowack и др.

грудей ея“ (соотвѣтствіе мѣстоименій), чѣмъ греческаго: „отниму блудъ отъ лица Моего и прелюбодѣяніе отъ средины сосцовъ ея“ (несоотвѣтствіе мѣстоименій). Можно думать, что замѣна въ послѣднемъ случаѣ мѣст. 3 лица мѣстоименіемъ 1-го („моего“ вмѣсто „ея“) произошла вслѣдствіе перестроенія фразы, по зависимости отъ перемѣны ותסר (иначе *ἀφελέτω)* на *ἐξαρῶ,* и служитъ, такимъ образомъ, отголоскомъ этой перемѣны.

„Блудъ отъ лица своего и прелюбодѣяніе отъ грудей своихъ“, точнѣе съ евр. „отъ средины грудей своихъ“ какъ и у LXX: *„ἐκ μέσου μαστῶν αὐτῆς“*. Израиль долженъ оставить свое служеніе идоламъ, долженъ оставить блудъ (евр. זנונים) и прелюбодѣяніе (евр. נאפופים). Блаженный Ѳеодоритъ [1]), разумѣя подъ זנונים блудъ и прелюбодѣяніе, подъ נאפופים разумѣетъ „лежащее подъ сосцами сердце, отъ котораго исходятъ помышленія злыя, зависть, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, и тому подобное (Мѳ. 15, 19)“. Ефремъ Сиринъ подъ זנונים понимаетъ блуженіе Израиля, а подъ נאפופים—почитаніе идоловъ домомъ Іуды [2]). Hitzig понимаетъ נאפופים, какъ наименованія амулетовъ и украшеній, которыя въ честь идоловъ надѣвались на шею и спускались на грудь [3]). Но изъ снесенія съ ст. 15, на который ссылается Hitzig, нельзя еще сдѣлать какого-л. вывода, а у Іер. 13, 27 (на что, какъ на параллель, также указываетъ Hitzig) נְאָפִים употреблено не какъ символъ, а по буквальному значенію (блудодѣяніе) [4]), какъ и у Езек. 23, 43. זנונים—это блудъ вообще; נאפופים—блудъ замужней женщины. Что это такъ, что эти имена сами по себѣ въ общей рѣчи указываютъ на идолопоклонство и невѣрность Іеговѣ Израиля, ясно изъ общей картины завѣта Израиля съ Богомъ подъ образомъ брака. Къ такому пониманію въ данномъ стихѣ

---

[1]) 256 стр.

[2]) 127—128 стр.

[3]) Въ изданіи, какимъ пользуемся мы (1881 г.) Steiner'омъ это мнѣніе вычеркнуто (стр. 12), но оно есть въ изд. 1852 г. (на стр. 11—12), 1863 г. (Wünsche) и въ старомъ 1838 г. (Бродовичъ). Ср. съ мнѣніемъ Hitzig'a мнѣніе Nowack'a (коммент. стр. 17). Съ Hitzig'омъ согласны Scholz, Schegg, Orelli.

[4]) Nowack. Моногр. стр. 19. Сн. Gesenius HWB.

разбираемыхъ словъ склоняется большинство комментаторовъ. Лице и грудь, къ которымъ прилагается блудъ и прелюбодѣйство,—„это части тѣла, на которыхъ особенно открыто проявляется нецѣломудренность развратной женщины“ [1]). Приложеніе къ нимъ блуда и прелюбодѣянія указываетъ на наглость и безстыдство женщины, на наглость и безстыдство удаленія Израиля отъ Бога и похотливаго хожденія вслѣдъ идоловъ [2]).

**Гл. 2, ст. 5.**

פֶּן־אַפְשִׁיטֶנָּה עֲרֻמָּה וְהִצַּגְתִּיהָ כְּיוֹם הִוָּלְדָהּ וְשַׂמְתִּיהָ כַמִּדְבָּר וְשַׁתִּהָ כְּאֶרֶץ צִיָּה
וַהֲמִתִּיהָ בַּצָּמָא׃

*Ὅπως ἂν ἐκδύσω αὐτὴν γυμνήν, καὶ ἀποκαταστήσω αὐτὴν καθὼς ἡ ἡμέρα γενέσεως αὐτῆς. καὶ θήσω αὐτὴν ἔρημον καὶ τάξω αὐτὴν ὡς γῆν ἄνυδρον, καὶ αποκτενῶ αὐτὴν ἐν δίψει.*

*Дабы Я не разоблачилъ ее до нага, и не выставилъ ея, какъ въ день рожденія ея, не* [3]) *сдѣлалъ ея пустынею, не обратилъ ея въ землю сухую, и не уморилъ ее жаждою.*

„Дабы“—евр. פֶּן—употребляется для выраженія угрозы: „не то“, „чтобы не“, „въ противномъ случаѣ“, какъ Быт. 3. 3; Чсл. 20, 18; 2 Цар. по Р. Б. 20, 6; Іер. 6, 8; Ис. 36, 18 и др. Этою частицею стихъ 5 тѣсно связанъ съ 4 ст. „Вы должны требовать отъ матери своей“, какъ бы такъ взываетъ Господь къ лучшей части Израиля, „чтобы она отняла блудъ отъ лица своего и прелюбодѣяніе отъ средины грудей своихъ. Не то Я (или: въ противномъ случаѣ Я) разоблачу ее до нага“, иначе: „чтобы Я не [4]) разоблачилъ ее до нага“. Евр: פֶּן־אַפְשִׁיטֶנָּה עֲרֻמָּה. Глаголъ פָּשַׁט знач. „обнажать“, грабить (Ос. 7, 1); въ Hiph.—раз-

[1]) Смирновъ, 18 стр., по Keil'ю. Ibid. у Wünsche, стр. 48, Nowack'a моногр., стр. 19, и комм., стр. 17.

[2]) Keil, Смирновъ, Simson, Wünsche, Töttermann, Cheyne, Nowack и др.

[3]) „Не“—Русск. Б. Точнѣе съ евр. „и не“.

[4]) Какъ у LXX: „ὅπως ἂν“, слав.: „яко да совлеку“. Ὅπως ἂν употребляется въ цѣлевыхъ предложеніяхъ для обозначенія будущаго ожидаемаго, возможнаго подъ условіемъ, какъ Быт. 12, 13; 18, 19; Исх. 13, 9; 20, 26; 33, 13; Числ. 27, 20 и т. д. Правильнѣе переводъ פֶּן чрезъ „μήποτε“, какъ у Акилы, Симмаха и Θеодотіона, также въ Пешито и Вульгатѣ.

дѣвать; „עֶרְמָה פָשַׁט"—обнажать до нага, какъ у LXX: „*ἐκδύσω αὐτὴν γυμνὴν*", также Пешито, Вульгата, арабскій переводъ. По Wünsche [1]) עֶרְמָה происходитъ отъ עָרוֹם или עָרֹם „нагой", „голый" и указываетъ на глаголъ ערם (съ араб. очищать, обнажать), а не עור. Въ пользу такого словопроизводства Wünsche ссылается на удвоенное מ въ ערמה. Но, по Nowack'у [2]), послѣднее еще не указываетъ на корень ערם: „какъ мало חרטמים Быт. 41, 24 отъ корня חרטם или כרמל Ис. 10, 18 отъ כרמל, но первое отъ חרט, второе отъ כרם, такъ мало עָרֹם отъ ערם, но отъ עור (ערר, ערה и проч.); отъ этого корня עור образуется чрезъ древнее окончаніе עירם и удвоеніе „מ" звуковое, какъ въ מַחֲמַדִּים, נִכְבַּדִּים и т. п." По Кенникотту очень многіе списки имѣютъ вмѣсто ערמה—ערומה и въ Вавил. кодексѣ (изд. Strack'a) мы находимъ ערימה. „ערום" (сокращеніе — עָרֹם), очевидно, отъ корня ערם [3]). Не служитъ ли это подтвержденіемъ словопроизводства Wünsche?...

„И не выставилъ ея, какъ въ день рожденія ея", т. е. чтобы я не привелъ ее въ такое состояніе, въ какомъ она была въ день ея рожденія. Подъ „днемъ рожденія" Израиля, символизируемаго здѣсь подъ образомъ жены, одни изъ толковниковъ разумѣютъ время египетскаго рабства Израиля, другіе [4]) видятъ въ כיום הולדה указаніе на начальный пунктъ самостоятельности Израиля по Исх. 9, 18 (ср. 24 ст. מֵאָז הָיְתָה לְגוֹי) или на исходъ Израиля изъ Египта [5]). По нашему мнѣнію выраженіе כיום הולדה имѣетъ значеніе не по указанію на извѣстный моментъ въ исторіи Израиля, а главнымъ образомъ по внутренней идеѣ, которая выражается этимъ образомъ. Говоря, „что Я приведу ее (жену) въ то состояніе, въ которомъ она была въ день рожденія ея", Господь хочетъ указать на высшую степень безпомощности и униженія, которое ожидаетъ Израиля, какъ кара, если онъ не исправится. Поэтому можно כיום הולדה понимать по идеѣ въ приложеніи

---

[1]) Стр. 49.
[2]) Стр. 19—20.
[3]) Такъ Gesenius. HWB.
[4]) Keil, Wünsche.
[5]) Hitzig, Simson, Nowack и др.

самаго образа только къ женѣ-символу, даже безъ приложенія къ символизируемому, т. е. прошлому Израиля [1]). Если же понимать כיום הולדה въ приложеніи къ прошлому Израиля, то подъ состояніемъ „дня его рожденія" удобнѣе разумѣть вмѣстѣ съ Ѳеодоритомъ состояніе Израиля во время рабства Египетскаго. „Днемъ рожденія", комментируетъ слова Господа блаж. Ѳеодоритъ [2]), „называетъ Онъ пребываніе въ Египтѣ. Оставлю ее лишенною Моего о ней промышленія, сдѣлаю, что будетъ въ рабствѣ у Ассиріянъ, какъ рабствовала Египтянамъ". כְּ (въ словѣ כיום), по справедливому замѣчанію Wünsche, [3]) указываетъ подобіе состоянія, къ которому возвращенъ будетъ Израиль за свое блуженіе. У LXX евр. „יָצַג" (והצגתיה—„и не выставилъ ея") передано глаголомъ *ἀποκαθίστημι*, что значитъ именно—„возстановлять, приводить въ прежнее положеніе". Еврейское же כיום הולדה у LXX передано *„καθὼς ἡ ἡμέρα γενέσεως αὐτῆς"* [4]). Пешито въ своей передачѣ евр. подлинника даетъ евр. выраженію והצגתיה כיום הולדה смыслъ указанія на состояніе Израиля въ день его рожденія: „et reddam eam qualis erat die quo nata est" (Waltonus), ibid. Вульгата. כיום הולדה въ смыслѣ указанія на состояніе уничиженія и безпомощности Израиля болѣе приложимо къ состоянію его въ Египтѣ, чѣмъ къ начальному пункту самостоятельности Израиля (Simson), или къ моменту исхода Израиля изъ Египта (Hitzig); въ обоихъ послѣднихъ случаяхъ униженное и бѣдственное состояніе Израиля оставалось уже въ прошломъ. Дитя женскаго пола, обнаженное, какъ символъ униженнаго состоянія, употребляется еще въ книгѣ прор. Іезекіиля въ 16 гл. въ приложеніи къ Іерусалиму [5]). Здѣсь этотъ образъ раскры-

---

[1]) Такъ Bachmann стр. 15—16.

[2]) 257 стр. За нимъ Keil, Wünsche и др.

[3]) Стр. 50.

[4]) Въ компл. *„ὡς ἡμέρα"*, въ нѣкоторыхъ спискахъ у Holmes'a: *„ἐν ἡμέρα"*, или *„καθῶς ἡμέραι"*, *„καθῶς ἐν ἡμέραις"*, какъ бы съ указаніемъ на цѣлый періодъ. Ср. съ LXX переводъ арабскій.

[5]) Keil обобщаетъ образъ 16 г. кн. пр. Іезекіиля и прилагаетъ его вообще къ судьбѣ всего Израиля, а „обнаженіе"—къ состоянію Израиля въ Египтѣ (Смирновъ стр. 18—19) Simson (ср. Cheyne, стр. 48) на томъ основаніи, что у пр. Іезекіиля (16, 4) рѣчь о дщери Іерусалима, не на-

вается подробно: дитя изображается не только нагимъ, но и брошеннымъ на полѣ безъ призора, покрытымъ нечистотою. „Чтобы я не лишилъ ее своего попеченія“, какъ бы такъ говоритъ Господь, „не унизилъ и не обезславилъ ее“ и, затѣмъ, переходя отъ образной рѣчи къ простой, Господь добавляетъ: „чтобы не сдѣлалъ ея пустынею, не обратилъ ея въ землю сухую и не уморилъ ее жаждою“ (5б). Послѣднія выраженія болѣе приложимы къ странѣ, населенной Израилемъ, чѣмъ къ Израилю, какъ націи, символизируемой въ 5а женщиною. Несоотвѣтствіе объектовъ въ первой и во второй половинѣ стиха, обращая вниманіе екзегетовъ, заставляетъ ихъ подозрѣвать точность текста 5б ст. Считая для 5б объектомъ объектъ 5а—Израиля, какъ націю, они или думаютъ, что въ כמדבר и כארץ ציה послѣ כ опущено ב [1]), или считаютъ нужнымъ исправить כמדבר и כארץ въ במדבר и בארץ (т. е. כ на ב) [2]). Подтвержденіе для послѣдняго мы могли бы найти въ нѣкоторыхъ спискахъ Кенникотта, также въ Комплютенскомъ изданіи греческаго текста, гдѣ *ἔρημον* LXX-ти передано чрезъ *ἐν ἐρήμῳ*, но такихъ измѣненій нѣтъ въ большинствѣ еврейскихъ кодексовъ и во всѣхъ, кромѣ Компл. изд., кодексахъ греческихъ. כמדבר—это второй винительный при ושמתיה, какъ у LXX: *„καὶ θήσω αὐτὴν ἔρημον“* [3]), а כארץ ציה—при ושתה: у LXX во всѣхъ спискахъ передается— *„ὡς γῆν ἄνυδρον“*, также въ Пешито и арабскихъ переводахъ. На основаніи согласія всѣхъ списковъ, *ἐν ἐρήμῳ* Компл. изданія можно считать ошибочнымъ, замѣна же въ нѣсколькихъ спискахъ Кенникотта въ словахъ כמדבר и כארץ буквы כ буквою ב при сходномъ начертаніи этихъ буквъ естественно объясняется ошибкою переписчиковъ.

Какъ теперь примирить различіе объектовъ въ ст. 5а

ходитъ въ этомъ параллелизмѣ подтвержденія для пониманія выраженія „день рожденія“ согласно съ Keil'емъ и Wünsche по Өеодориту. Но вѣдь для толкованія то важенъ *параллелизмъ символа по его идеѣ.*

[1]) См. Simson, стр. 92, прим. Ср. Nowack; моногр. стр. 20.

[2]) Graetz въ его „Emendationes“.

[3]) Въ Александр. и Мархаліанскомъ спискахъ—*ὡς* предъ *ἔρημον*, также во многихъ кодексахъ по Holmes'у, въ Пешито и арабскомъ переводѣ.

и 5б? Nowack въ его монографіи не находитъ возможнымъ „принять съ Hitzig'омъ за объектъ 5б страну, а скорѣе, какъ и прежде, женщину: ее Іегова хочетъ сдѣлать пустыней и похожей на землю сухую и уморить жаждою“ [1]). Женщина, символъ, дѣйствительно объектъ и для 5а и для 5б, но символизируемое ею все же остается различнымъ: черты 5а приложимы къ Израилю, какъ націи, а черты 5б—къ странѣ, имъ населенной. Естественное объясненіе, по нашему мнѣнію, можно найти въ той тѣсной связи, въ какой мыслились еврейская нація и страна: въ сознаніи еврея это было что-то недѣлимое. „Обрати вниманіе на то“, пишетъ Cheyne при объясненіи даннаго мѣста [2]), „какъ у Осіи понятія „земля“ и „народъ“ совпадаютъ... Національность, страна, религія — три нераздѣльныя идеи. Вотъ почему Осія, хотя начинаетъ рѣчь фигурою „обнаженія“, незамѣтно переходитъ къ формамъ выраженій, свойственныхъ землѣ“. Чтобы убѣдиться въ справедливости разсужденія Cheyne, для этого достаточно, кажется намъ, сопоставить со ст. 5 стихи 10—14 и 16 той же главы. Эти стихи уясняютъ намъ смыслъ ст. 5б. „Чтобы не сдѣлалъ пустынею и не обратилъ [3]) въ землю сухую“, т. е. чтобы не отнялъ у нея „хлѣбъ, вино, елей, серебро, золото, шерсть, ленъ“ (10—11 ст.), чтобы „не опустошилъ виноградныя лозы ея“ (14 ст.), чтобы не сдѣлалъ ее, словомъ, пустыней жаждущею, неплодоносной страной (מדבר совершенно синонимъ съ ארץ ציה и символъ ненаселенности, безплодія) „и не уморилъ ея [4]) жаждою“ [5]). Послѣднее выраженіе употреблено для усиленія того же образа безводной и безплодной земли, какою сдѣлаетъ Іегова Палестину, чтобы наказать Израиля за его блуженіе (ср. ст. 11—14).

Такъ, по ст. 5, Іегова угрожаетъ Израилю, если онъ

[1]) Стр. 20.

[2]) 48 стр. Ср. Wellhausen, стр. 98.

[3]) Масоретское וְשַׂמְתִּיהָ Пешито не переводитъ, но оно должно быть добавлено въ соотвѣтствіе съ предшествующимъ. Sebök, стр. 11.

[4]) Евр.: וַהֲמִתִּיהָ. Объ измѣненіи гласныхъ въ этомъ словѣ см. G.-K. § 72, w. (стр. 195—196)

[5]) Съ еврейскаго и LXX точнѣе: „въ жаждѣ“.

не прекратитъ своего блуженія (ст. 4), состояніемъ безславія и униженности (5а) и лишеніемъ естественныхъ благъ страны, которыя давались прежде женѣ мужемъ въ изобиліи. Но призывъ Израиля къ исправленію (4 ст.) высказывается, какъ несбыточная надежда. Развращенная нація должна будетъ понести наказаніе, должны будутъ погибнуть и отдѣльные члены ея.

### Гл. 2, ст. 6—7.

וְאֶת-בָּנֶיהָ לֹא אֲרַחֵם כִּי-בְנֵי זְנוּנִים הֵמָּה׃ כִּי זָנְתָה אִמָּם הֹבִישָׁה הוֹרָתָם כִּי אָמְרָה
אֵלְכָה אַחֲרֵי מְאַהֲבַי נֹתְנֵי לַחְמִי וּמֵימַי צַמְרִי וּפִשְׁתִּי שַׁמְנִי וְשִׁקּוּיָי׃

*Καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς οὐ μὴ ἐλεήσω, ὅτι τέκνα πορνείας ἐστίν. ὅτι ἐξεπ'ρνευσεν ἡ μήτηρ αὐτῶν, κατῄσχηνεν ἡ τεκοῦσα α'τά, ὅτι εἶπεν Πορεύσομαι ὀπίσω τῶν ἐραστῶν μου τῶν διδ'ντων μοι τοὺς ἄρτους μου καὶ τὸ ὕδωρ μου καὶ τὰ ἱμάτιά μου καὶ τὰ 'θόνιά μου, τὸ ἔλαιόν μου καὶ πάντα ὅσα μοι καθήκει.*

***И дѣтей ея не помилую; потому что они дѣти блуда. Ибо блудодѣйствовала мать ихъ, и осрамила себя зачавшая ихъ; ибо говорила: пойду за любовниками моими, которые даютъ мнѣ хлѣбъ и воду, шерсть и ленъ, елей и напитки.***

„И дѣтей ея (т. е. женщины—Израиля) не помилую“, говоритъ Господь, „потому что они дѣти блуда“. בני זנונים— не по рожденію своему отъ грѣховной матери, а по сродству съ ней ихъ внутренняго существа (ср. объясн. къ 1, 2), по врожденному имъ образу мыслей и врожденнымъ порочнымъ наклонностямъ [1]), „потому что погрязли въ худыхъ дѣлахъ матери своей“ (Ефремъ Сиринъ) [2]). Поэтому-то развращенные, какъ весь народъ, и неспособные внять призыву пророка (ст. 4), погибнутъ и отдѣльные члены Израиля.

Nowack въ его монографіи „Der Prophet Hosea“ [3]) считаетъ стихи 5 и 6 связанными между собою не формально только, но и по мысли, стихъ же 7, по его мнѣнію, долженъ быть отнесенъ непосредственно къ 4 ст., какъ объ-

---

[1]) Orelli, Bachmann, Keil, Cheyne, Nowack и др.
[2]) Стр. 128. Ср. Блаж. Ѳеодоритъ, стр. 257.
[3]) Стр. 20—21.

ясненіе ненормальныхъ отношеній между названными въ 4 ст. мужемъ и женою. Въ позднѣйшемъ своемъ комментаріи Nowack, отрицая также связь между 7 стихомъ и 6б и считая ст. 7 непосредственнымъ основаніемъ для 4, отрицаетъ связь и между 5 и 6 ст. Стихъ 6-ой у него является, такимъ образомъ, обособленнымъ, разрывающимъ крѣпкую связь между 5 и 7 стихами, онъ ничто иное, какъ „позднѣйшая вставка“ [1]). Отрицаніе подлинности ст. 6 и особое распредѣленіе Nowack'омъ стиховъ по ихъ связи основаны въ существѣ дѣла на отсутствіи формальной связи между 5 и 6 ст. Признавая первоначально логическую связь между 5 и 6 ст., Nowack затѣмъ счелъ болѣе удобнымъ вычеркнуть 6 ст. изъ текста. На самомъ же дѣлѣ отсутствіе формальной связи между 5 и 6 ст. и самостоятельность послѣдняго съ этой стороны говорятъ не о неподлинности ст. 6, а только о томъ, что рѣчь пророка не построена формально, безконечно-длиннымъ, нѣмецкимъ періодомъ, какъ бы хотѣлось Nowack'у. Что стихъ 6 нѣсколько отрывоченъ,—это соотвѣтствуетъ вообще характеру стиля книги пр. Осіи. Что упущена формальная связь,—это вполнѣ естественно для человѣка, горячо воодушевленнаго извѣстною идеею, когда при быстро выливающихся на бумагу мысляхъ упускается невольно формальная связь между ними (если не считать такою waw въ словѣ ст. 6: וְאֶת־). Рѣзкіе переходы, скачки, отрывочныя сентенціи не рѣдки у нашего пророка. Да и основательно ли смотрѣть на изложеніе книги пророка съ точки зрѣнія современнаго строенія рѣчи? Не должно также упускать изъ вида, что для насъ еще вопросъ, насколько былъ образованъ пророкъ Осія...

Ни въ одномъ изъ существующихъ кодексовъ книги Осіи ст. 6 не вычеркивается. Связь между ст. 5 и 6 логическую (которую признавалъ ранѣе и Nowack) мы установили. Не согласны мы съ Nowack'омъ и въ томъ, что между 6б и 7 ст. нѣтъ совсѣмъ связи и ст. 7 обосновываетъ непосредственно ст. 4. Мы не хотимъ сказать, что между 4 и 7 ст. нѣтъ связи (мысли у пророка идутъ

---

[1]) Стр. 18.

тѣсно связанными между собою), а только то, что ст. 7 связанъ и съ 6б, что непосредственно-то онъ примыкаетъ къ нему. „И дѣтей ея не помилую, потому что они дѣти блуда, ибо блудодѣйствовала мать ихъ и осрамила себя зачавшая ихъ“ (6—7). Дѣти будутъ наказаны, какъ бы такъ говоритъ пророкъ отъ лица Іеговы, потому что они дѣти блуда, они по внутреннимъ врожденнымъ склонностямъ, по природѣ своей истинныя дѣти своей матери, а между тѣмъ (כי) мать ихъ (или: мать же ихъ) блудодѣйствовала и т. д.; дѣти не будутъ помилованы: они дѣти блуда, по природѣ и дѣламъ подобны матери, потому что (כי) блудодѣйствовала мать ихъ... Формальная связь ст. 7 съ ст. 6—союзъ כי, и затѣмъ она ясна изъ мѣст. 3 лица въ словахъ אִמָּם и הוֹרָתָם: „и дѣтей ея не помилую, ибо блудодѣйствовала мать *ихъ* и осрамила себя зачавшая *ихъ*“ (и у LXX: *ἡ μήτηρ αὐτῶν... ἡ τεκοῦσα αὐτά*, также Пешито, араб. и др.). Такъ именно евр. כי можетъ быть передано словами: „потому что“, или: „а между тѣмъ“, или: „же“, при чемъ не утратится и причиннаго оттѣнка כי [1]). Въ послѣднемъ смыслѣ понимаютъ и передаютъ въ данномъ мѣстѣ כי Simson, Wünsche, да и Nowack въ своей монографіи говоритъ: „возможно было бы еще כי стиха 7 понимать не какъ обосновывающее, а въ смыслѣ увѣренія, соотвѣтственно нашему нѣмецкому „ja“ (же, вѣдь), такъ что ст. 7 являлся бы тѣсно связаннымъ съ ст. 8 и 9“ [2]). Таково, дѣйствительно, теченіе мыслей у пророка. Онъ отъ имени Іеговы призываетъ лучшихъ членовъ Израильскаго народа судиться съ ихъ блудной матерью, требовать отъ нея законныхъ и нравственныхъ отношеній къ супругу (4 ст.), иначе Богъ накажетъ ее (5 ст.). Но въ пророческомъ своемъ созерцаніи Осія видитъ, что этотъ призывъ—несбыточная надежда, что отдѣльные члены безсильны поднять нравственность Израиля, что и они вмѣстѣ съ матерью, увлеченные общимъ потокомъ нечестія, погибнутъ, какъ дѣти блуда, подобныя той, ко-

[1]) Въ כי и сравнительный оттѣнокъ. „כי“ 7-го стиха передано у LXX *ὅτι*, что также соединяетъ въ себѣ эти оттѣнки.

[2]) Стр. 21. Simson, стр. 93; Wünsche, стр. 53.

торая блудодѣйствовала и осрамила себя. Такъ пророкъ опять возвращается къ картинѣ беззаконій матери (связь 4 и 7 ст.), затѣмъ (8 и 9 ст.) переходитъ къ описанію кары, которая постигнетъ мать эту, Израиля, за ея блуженіе. „Ибо блудодѣйствовала мать ихъ и осрамила себя зачавшая ихъ“. „Осрамила себя“, евр. הֹבִישָׁה. Это—Hiph. по производству отъ глагола יבשׁ съ значеніемъ же отъ глагола בושׁ. Въ грамматикѣ [1]) читаемъ: „בושׁ быть пристыженнымъ, Hiph. הֵבִישׁ, но еще הוֹבִישׁ [2]), какъ отъ יבשׁ по аналогіи глаголовъ פ״י“. בושׁ—стыдиться, собств. подниматься, возбуждаться, нанести позоръ, осрамить. „Обыкновенно Hiph. этого глагола“, говоритъ Nowack [3]), „имѣетъ значеніе: „быть пристыженнымъ“ (Іер. 2, 26; 6, 15; 8, 12 и др.), что неподходяще къ контексту; мы скорѣе можемъ полагать, что многіе глаголы, которые въ Kal обозначаютъ состояніе или качество, выражаютъ въ Hiph. *дѣятельное упражненіе*, такъ что הוביש значитъ: нанести позоръ, осрамить, ср. Притч. 10, 5“. Съ Nowack'омъ въ данномъ случаѣ согласно большинство комментаторовъ [4]). Глаголомъ съ подобнымъ же значеніемъ передаютъ еврейское הוביש и LXX: *κατῄσχυνεν*, также Пешито, арабск. и др. Perfecta (זָנְתָה и הֹבִישָׁה, какъ и послѣдующее אָמְרָה) стоятъ для обозначенія дѣйствія прошедшаго, продолжающагося и въ настоящемъ.

„Ибо говорила: пойду [5]) за любовниками моими“. מְאַהֲבַי, „любовники“,—разумѣются не другія племена (ассиріяне, сиріяне и египтяне) [6]), но языческіе боги, какъ ясно изъ сравненія ст. 7 съ ст. 10 и 15. Іегова давалъ женѣ „хлѣбъ и

---

[1]) G.-K. § 78, b., стр. 215.

[2]) הוביש въ данномъ мѣстѣ по масор. тексту; הביש встрѣчается во многихъ спискахъ у Кенникотта.

[3]) Стр. 21 его монографіи.

[4]) Orelli, Wellhausen, Bachmann, Wünsche, Töttermann, Simson, Keil, Scholz.

[5]) „אֵלְכָה אַחֲרֵי“—у LXX: *πορεύσομαι ὀπίσω*, „пойду сзади“; точнѣе у Симмаха, въ Алекс. спискѣ, сп. 26, 49, 106, 233 (Holmes)—*ἀκολουθήσω*, „послѣдую“, съ оттѣнкомъ принаравливанія къ кому-л., послушанія кому-л. Въ Пешито и араб. „sequar“ (Waltonus).

[6]) Какъ это думали древніе толковники, Таргумъ, бл. Іеронимъ, какъ у Езек. 23, 5 и 9 (Simson, 94 стр.).

вино, серебро и золото“ (10 ст.), а она думала, что все это даютъ ей ея любовники (ст. 7), поэтому она ходила за ними (7 ст. и 15 ст.), а Бога забывала (ст. 15). Она блудодѣйствовала и срамила себя, ибо срамъ для Израиля—идолопоклонство его (Ос. 9, 10).

„За любовниками своими, которые даютъ мнѣ хлѣбъ и воду, шерсть и ленъ, елей и напитки“ (7б), т. е. средства пропитанія, одежду, благовонныя масти и напитки. Славянскій переводъ (буквально по переводу LXX) даетъ такую передачу даннаго мѣста: „пойду въ слѣдъ похотниковъ моихъ, дающихъ мнѣ хлѣбы моя, и воду мою, и ризы моя, и плащаницы моя, и масло мое, и вся, елика мнѣ достоятъ“. LXX перевели евр. подлинникъ, очевидно, не буквально, а по смыслу: они обобщаютъ наименованія частныхъ предметовъ подлинника и къ этому еще прибавляютъ: „*καὶ πάντα, ὅσα μοι καθήκει*“ [1]). Что это такъ, ясно изъ древнихъ греческихъ кодексовъ, гдѣ нѣкоторыя отдѣльныя слова евр. текста переводятся буквально (безъ обобщенія). צמרי ופשתי — шерсть и ленъ— передано у LXX: „*τὰ ἱμάτιά μου καὶ τὰ ὀθόνιά μου*“, а въ другихъ греческихъ кодексахъ буквально съ евр.: *τὰ ἔριά μου*, у Акилы: „*καὶ τ᾽ ἔριον μου καὶ τὸ λίνον μου*“, т. е. и ופשתי передано ближе къ подлиннику, какъ и въ Пешито [2]). שמני ושקויי — елей и напитки, LXX: „*τὸ ἔλαιόν μου καὶ πάντα ὅσα μοι καθήκει*“. Предъ *τὸ ἔλαιον* въ Мархаліанскомъ спискѣ, на поляхъ (Swete), и въ очень многихъ спискахъ по Holmes'у прибавлено: *καὶ τὸν οἶνον*. ושקויי— у Акилы передано: *καὶ τὸν ποτισμόν*; точнѣе ושקויי — „напитки“, какъ въ Русской Библіи. Здѣсь разумѣется, очевидно, и вино и разныя перебродившія жидкости (ср. 4, 11), добытыя изъ такихъ плодовъ, какъ финики, фиги, изюмъ и проч. [3]). Этими напитками, равно хлѣбомъ, виномъ, шерстью, льномъ и благовонными мастями, дѣйствительно, была богата Палестина въ дни процвѣтанія ея при Іеровоамѣ II.

---

[1]) То же замѣтно въ Пешито и араб. переводѣ.
[2]) По Walt.: „linum“, см. Sebök. Также и въ сиро-гекзапл. текстѣ.
[3]) Cheyne, стр. 49.

**Гл. 2, ст. 8—10.**

לָכֵן הִנְנִי־שָׂךְ אֶת־דַּרְכֵּךְ בַּסִּירִים וְגָדַרְתִּי אֶת־גְּדֵרָהּ וּנְתִיבוֹתֶיהָ לֹא תִמְצָא׃ וְרִדְּפָה אֶת־מְאַהֲבֶיהָ וְלֹא־תַשִּׂיג אֹתָם וּבִקְשָׁתַם וְלֹא תִמְצָא וְאָמְרָה אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל־אִישִׁי הָרִאשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אָז מֵעָתָּה׃ וְהִיא לֹא יָדְעָה כִּי אָנֹכִי נָתַתִּי לָהּ הַדָּגָן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר וְכֶסֶף הִרְבֵּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לַבָּעַל׃

*Διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ φράσσω τὴν ὁδὸν αὐτῆς ἐν σκόλοψιν, καὶ ἀνοικοδομήσω τὰς ὁδοὺς καὶ τὴν τρίβον αὐτῆς οὐ μὴ εὕρῃ· κα, καταδιώξεται τοὺς ἐραστὰς αὐτῆς καὶ οὐ μὴ καταλάβῃ αὐτούς· καὶ ζητήσει αὐτοὺς καὶ οὐ μὴ εὕρῃ αὐτούς, καὶ ἐρεῖ Πορεύσομαι καὶ ἐπιστρέψω πρὸς τὸν ἄνδρα μου τὸν πρότερον, ὅτι καλῶς μοὶ ἦν τότε ἢ νῦν. καὶ αὕτη οὐκ ἔγνω ὅτι ἐγὼ ἔδωκα αὐτῇ τὸν σῖτον καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ἔλαιον, καὶ ἀργύριον ἐπλήθυνα αὐτῇ· αὕτη δὲ ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ ἐποίησεν τῇ Βάαλ.*

***За то вотъ, Я загорожу путь ея тернами, и обнесу ее оградою, и она не найдетъ стезей своихъ; и погонится за любовниками своими, но не догонитъ ихъ; и будетъ искать ихъ, но не найдетъ, и скажетъ: пойду я, и возвращусь къ первому мужу моему; ибо тогда лучше было мнѣ, нежели теперь. А не знала она, что Я, Я давалъ ей хлѣбъ и вино и елей, и умножилъ у ней серебро и золото, изъ котораго сдѣлали истукана Ваала.***

Ст. 8 и 9 содержатъ прещенія Іеговы на блуднаго Израиля. „За то вотъ Я загорожу путь ея тернами“, съ евр. точнѣе: „путь твой“—דַּרְכֵּךְ, т. е. употребленъ суффиксъ второго лица, а въ дальнѣйшихъ словахъ: „и обнесу ее оградою“ (וְגָדַרְתִּי אֶת־גְּדֵרָהּ) употребленъ суффиксъ 3 лица. Cheyne [1]) думаетъ, что второе лицо (־דרכך) смѣняется на 3-ье (־גדרה) вслѣдствіе возбужденія говорящаго, во гнѣвѣ. Но большинство новѣйшихъ толковниковъ [2]) считаютъ нужнымъ исправить масоретское דרכך на דרכה, т. е. суффиксъ второго лица замѣнить суффиксомъ третьяго. Такое измѣненіе естественно въ pendant къ послѣдующимъ ־גדרה и נתיבותיה. Суффиксы третьяго лица мы находимъ и въ переводѣ даннаго выраженія у LXX: דרכך передано чрезъ *τὴν ὁδὸν αὐτῆς*. Въ גדרה въ ה долженъ быть поставленъ mappik. [3]). Онъ есть

---

[1]) 49 стр.
[2]) Graetz, Wellhausen, Nowack.
[3]) Nowack, Orelli, Bachmann, Simson, Töttermann, Wünsche и др.

въ Вавилон. кодексѣ (изд. Strack'а) и въ нѣкоторыхъ другихъ [1]). У LXX גדרה переведено *τὰς ὁδοὺς*, безъ мѣстоименія 3 лица, но это мѣстоименіе *(αὐτῆς)* есть у Акилы, Симмаха, Θеодотіона, въ кодексахъ Алекс., Мархаліанскомъ, въ Комплютенскомъ и Алдинскомъ изданіяхъ, у Θеофилакта, Іеронима, во многихъ кодексахъ, перечисленныхъ у Holmes'а, въ Пешито и арабск. переводѣ. וְגָדַרְתִּי אֶת-גְּדֵרָהּ — собств. „отрѣжу", „отдѣлю загородью", т. е. путь ея, „отсѣку загородями", по Р. Б.: „обнесу ее оградою". У LXX евр. подлинникъ переданъ болѣе по смыслу [2]): *ἀνοικοδομήσω τὰς ὁδοὺς*, слав. „возгражду распутія ея"; ближе къ масоретскому тексту передаютъ Симмахъ *(καὶ ἐμφραγμὸν κατ' αὐτῆς περιοικοδομήσω)*, Θеодотіонъ (... *τὸ τεῖχος αὐτῆς)* и Акила *(και φράζω τὸν φραγμὸν αὐτῆς)* [3]). Еписк. Палладій согласно съ Ефремомъ Сир. такъ объясняетъ прещенія Божіи Израилю въ ст. 8: „подъ терніемъ разумѣются бѣдствія, наказанія; подъ путемъ— идолослуженіе" [4]). Подъ наказаніями здѣсь разумѣются неудачи и несчастія Израильскаго царства предъ плѣненіемъ и главнымъ образомъ бѣдствія плѣна. Самое наказаніе Іеговы, какъ всегда, имѣетъ педагогическую цѣль— воспитать Израиля и возвратить его къ Іеговѣ. „Самое наказаніе", по словамъ Блаж. Θеодорита [5]), „исполнено человѣколюбія, ибо приводитъ къ оставленію нечестія". Поражаемая мужемъ своимъ—Господомъ, бѣдствующая и страждущая жена „погонится за любовниками своими, но не догонитъ ихъ; и будетъ искать ихъ, но не найдетъ" (9а). Она съ особенною ревностію устремится къ идоламъ [6]), чтобы найдти у нихъ помощь въ нуждѣ: она думаетъ, что они „даютъ ей хлѣбъ и воду, шерсть и ленъ,

---

[1]) См. Töttermann, стр. 59; Nowack, моногр. стр. 21—22.

[2]) Пешито передаетъ данное выраженіе несомнѣнно по смыслу последующаго: „opsepiam semitas ejus, ut (чего нѣтъ въ евр. и у LXX) viam non inveniat" (Waltonus). Ср. Sebök, стр. 11.

[3]) Также въ сиро-гекзапл. текстѣ, и у Holmes'а еще читаемъ: „*καὶ φραγήσομαι*" Complut. „et obstruam" Origen. iii. 620. Hieron".

[4]) Стр. 14.

[5]) Стр. 257.

[6]) וְרִדְּפָה Piel отъ רָדַף „слѣдовать, преслѣдовать", Pi. „съ особенною ревностью преслѣдовать", „гнаться".

елей и напитки“ (ст. 7) и сильны помочь ей [1]). Но тщетны ея надежды: она только увидитъ ничтожность любовниковъ своихъ, пойметъ ихъ безсиліе, сознаетъ ихъ суетность и скажетъ: „пойду я, и возвращусь къ первому мужу моему, ибо тогда лучше было мнѣ, нежели теперь [2])“. Обратится Израиль въ нуждѣ своей къ мужу своему, къ Іеговѣ: „въ скорби своей“, говоритъ Іегова устами того же пророка Осіи объ Израильтянахъ, „они съ ранняго утра будутъ искать Меня, и говорить: пойдемъ и возвратимся къ Господу“ (6, 1). Подъ вліяніемъ бѣдъ и наказаній произойдетъ переворотъ въ душѣ Израиля, онъ возвратится къ Іеговѣ, сознаетъ, что это его единый истинный Богъ, Которому онъ долженъ поклоняться и по заповѣдямъ Котораго долженъ жить, что Іегова единый Источникъ всякаго благосостоянія и процвѣтанія (ст. 10). Но это сознаніе у Израиля явится только въ будущемъ, теперь его нѣтъ. Переносясь мыслью къ этому настоящему, пророкъ отъ лица Господа восклицаетъ объ Израилѣ, какъ блудной женѣ: „а не знала она, что Я, Я давалъ ей хлѣбъ и вино и елей“... и т. д. (10 ст.). Nowack въ позднѣйшемъ своемъ комментаріи отрицаетъ принадлежность Осіи 8 и 9 ст. второй главы, считая ихъ позднѣйшей глоссой [3]). По его мнѣнію 8 и 9 ст. разрываютъ связь между 7 и 10 ст., связанными непосредственно: въ 7 и 10 ст. рѣчь объ одномъ и томъ же, въ одинаковыхъ выраженіяхъ, по мысли 10-й ст.— прямое противоположеніе 7-му: „ибо говорила.., а не знала она“... и т. д. Но такая связь и по мысли и по сход-

[1]) Здѣсь видна связь по мысли ст. 7 и 9а. Ср. ниже мнѣніе Nowack'а о 8 и 9 ст.

[2]) Евр. כִּי טוֹב לִי אָז מֵעָתָּה—передано у LXX: „ὅτι καλῶς μοι ἦν τότε ἢ νῦν“. По Simson'у (стр. 94): „Альдинск. и Комплют. изданія (у Holmes'а мы находимъ еще нѣсколько списковъ) неправильно переводятъ евр. טוֹב—καλός“. Дѣйствительно, это было бы не согласно съ послѣдующимъ μοι. Καλῶς мы находимъ въ большинствѣ главныхъ греческихъ списковъ. Правильнѣе было бы собственно передать евр. подлинникъ чрезъ „ὅτι κάλλιον“, т. е. чрезъ сравнит. степень нарѣчія, но и „καλῶς“ въ сочетаніи съ ἢ м. б. употреблено съ такимъ же значеніемъ. Ср. у LXX употребленіе сравнительной степени отъ κακός. Корсунскій, „Переводъ LXX“, 403 стр.

[3]) Стр. 19.

ству выраженій этихъ стиховъ еще не говоритъ о ихъ *непосредственной* связи и не даетъ достаточнаго основанія подозрѣвать подлинность 8 и 9 стиховъ. Ст. 8 съ 7 формально связаны чрезъ לָכֵן [1]). Что стихъ 8 принадлежитъ Осіи, за это говоритъ уже снесеніе его съ 15 и 16 ст., что между 7 и 9а есть связь по мысли, это мы уже видѣли [2]). По 7б, женщина слѣдуетъ за любовниками своими, т. е. почитаетъ идоловъ, какъ боговъ, изъ ложнаго сознанія, что отъ нихъ зависятъ блага ея жизни. Господь, по словамъ пророка, наказаніями женщины поставитъ ей препятствія къ слѣдованію за любовниками ея (9а), и чрезъ это приведетъ ее къ сознанію безсилія ихъ и необходимости возвратиться къ мужу первому. Далѣе (въ ст. 10—11) пророкъ частнѣе указываетъ средства, какими женщина будетъ приведена къ сознанію необходимости возврата именно къ мужу первому, при которомъ ей было лучше, нежели теперь (9б). Іегова отниметъ у нея (11 ст.) тѣ жизненныя блага, которыя она считала дарами любовниковъ своихъ (7б ст.) и которыя въ дѣйствительности Іегова давалъ ей (ст. 10). Затѣмъ Іегова будетъ наказывать блудную жену свою (12 и слѣд.). Таковы связь и ходъ мыслей у пророка.

„А не знала [3]) она, что Я, Я [4]) давалъ ей хлѣбъ и вино и елей и умножилъ у ней серебро и золото, изъ котораго сдѣлали истукана Ваала“. Евр. וְכֶסֶף הִרְבֵּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לַבָּעַל—большинствомъ толковниковъ считается за относительное предложеніе. Это предложеніе, по Wellhausen'у [5]), искажено: „въ немъ множественное עָשׂוּ такъ же, какъ и единственное לַבָּעַל, возбуждаютъ сомнѣніе“. На этомъ основаніи Wellhausen вычеркиваетъ это предложеніе въ своемъ переводѣ книги пр. Осіи. Но вычеркивать какое-л. предло-

---

[1]) Эта формальная связь прочнѣе, чѣмъ waw стиха 10.

[2]) Стр. 122, примѣч. 1.

[3]) Здѣсь въ утвердительномъ смыслѣ, а не въ вопросительномъ; для послѣдняго нѣтъ основаній (противъ Ewald'а и Wellhausen'а Nowack, моногр. стр. 22 и коммент. стр. 19).

[4]) Такъ въ Русской Библіи передано масоретское אָנֹכִי, какъ именительный съ удареніемъ, въ смыслѣ: „Я и никто другой“. Ср. Nowack, ibid.

[5]) Стр. 99; ср. Nowack, коммент. стр. 19.

женіе изъ книги пророка или какого-либо другого священнаго писателя только потому, что текстъ этого предложенія искаженъ, кажется намъ совершенно не основательнымъ. Если текстъ искаженъ, его надо только по возможности возстановить и исправить на основаніи имѣющихся данныхъ.

Считая עשו לבעל за относительное предложеніе съ опущеннымъ אשר [1]), комментаторы различно передаютъ его смыслъ. Simson понимаетъ слова עשו לבעל абсолютно и, производя עָשׂוּ отъ глагола עשה въ смыслѣ „жертвовать", переводитъ עשו לבעל: „(которое) пожертвовали Ваалу" [2]). Но на священномъ языкѣ Ветхаго Завѣта, глаголъ עשה употребляется не въ смыслѣ „жертвовать", а въ смыслѣ „приготовлять, посвящать въ жертву", напр. Исх. 29, 36. 38. 39. 41; Лев. 9, 7; 15, 15; 16, 9 др. Числ. 15, 14; 4 Цар. 17, 32 и др. Въ этомъ смыслѣ евр. עשה соотвѣтствуетъ греческому—*ἱερὰ ῥέζειν*. Въ данномъ же мѣстѣ масоретское עשו LXX передаютъ чрезъ *ἐποίησεν* [3]). Нѣтъ основаній въ разныхъ древнихъ переводахъ еврейскаго подлинника и для построенія, по которому עָשְׁרוּ=עשו отъ корня עשר и все разбираемое выраженіе въ соотвѣтствіе съ 12, 9 (עָשַׁרְתִּי) переводится: „и золото, чѣмъ они обогатились для Ваала" [4]). Почему данное выраженіе должно снести именно съ 12, 9? Какъ увидимъ, есть въ книгѣ Осіи параллели и для производства עשו отъ עשה, при чемъ не предполагается вставки буквы ר и перемѣны שׂ на שׁ, совершенно не обоснованныхъ для даннаго построенія.

Гораздо болѣе вниманія заслуживаютъ другія два пониманія עשו לבעל. Представители ихъ одинаково производятъ עשו отъ глагола עשה, но различно переводятъ и опредѣляютъ въ общей фразѣ 10 ст. отношеніе къ ней и смыслъ עשו לבעל [5]). Одни переводятъ разбираемое нами относитель-

---

[1]) G.—K. § 155.

[2]) Стр. 94—96.

[3]) О единств. числѣ см. ниже. Ср. Пешито, арабск.

[4]) Bachmann, стр. 18, примѣч. Ср. его переводъ на стр. 26.

[5]) Своеобразно переводитъ данную фразу Hirsch: „золото и серебро..., которыя они приписывали Ваалу" (стр. 28), понимаетъ, очевидно, по снесенію съ предыдущимъ стихомъ.

ное предложеніе: „(серебро) и золото, которое (которыя) употребили [1]) для Ваала". Они считаютъ עשׂו לבעל не только опредѣляющимъ זהב, но вмѣстѣ съ послѣднимъ и зависящимъ отъ הרביתי, такъ что подразумѣваемое אשר опредѣляетъ и זהב и כסף [2]). По снесеніи съ Исх. 27, 3; 2 Парал. 24, 7, Keil [3]) понимаетъ עשׂו לבעל въ томъ смыслѣ, что золото и серебро, которое Господь давалъ Израильтянамъ, они употребляли для поддержанія и улучшенія культа Ваала. Такимъ образомъ, עשׂו לבעל понимается въ широкомъ смыслѣ. Другіе комментаторы [4]), наоборотъ, понимаютъ עשׂו לבעל въ узкомъ смыслѣ: „золото, употребленное для Ваала", т. е. на тельцовъ и на статуи Ваала (ср. переводъ Р. Б.). Эти комментаторы считаютъ עשׂו לבעל относительнымъ предложеніемъ, опредѣляющимъ только זהב, и переводятъ его: „и золото, которое они употребили на Ваала". Указанный смыслъ этому переводу они придаютъ по снесенію даннаго мѣста съ Ис. 44, 17, гдѣ עָשָׂה לְ дѣйствительно употреблено въ смыслѣ „дѣлать статую бога, идола своего". Keil [5]), защищая первое мнѣніе, возражаетъ по этому поводу: „хотя у Исаіи עשׂה ל, дѣйствительно, употребляется въ такомъ значеніи, но въ данномъ случаѣ такому значенію противорѣчитъ членъ, котораго нѣтъ у Исаіи, также Быт. 12, 2; Исх. 32, 10; да... и вообще הבעל само по себѣ (безъ дальнѣйшаго) не можетъ быть употреблено о статуѣ Ваала". Nowack, защищая свое пониманіе (второе) и возражая Keil'ю, указываетъ на то, что членъ предъ בעל не противорѣчитъ пониманію глагола עשׂה для даннаго мѣста въ узкомъ смыслѣ: членъ указываетъ на опредѣленнаго Ваала, на Ваала, котораго Израильтяне почитали. А что הבעל не можетъ прямо обозначать статую Ваала,—противъ этого возраженія Keil'я, по Nowack'у, говоритъ мѣсто у пр. Осіи 13, 2: „מעשה חרשים כלה сн. 4, 12 и 14, 4: אלהינו" [6]).

[1]) Hengstenberg, Keil, Wünsche, Schmoller, Cheyne и др.

[2]) Keil, Wünsche, Orelli (см. переводъ).

[3]) За нимъ Wünsche и др.

[4]) Maurer, Rosenmüller, Hitzig, Sharpe, Nowack. Hitzig въ раннѣйшихъ изданіяхъ его комментарія (въ томъ, какимъ пользуемся мы, вставлено мнѣніе Steiner'a; онъ повторяетъ Keil'я, стр. 13—14).

[5]) Стр. 39.

[6]) Nowack, 23 стр. его монографіи.

Относительно послѣдняго построенія Nowack'а надо замѣтить, что оно говоритъ скорѣе о томъ, что עשה употребляется у Осіи, когда рѣчь о статуяхъ почитаемыхъ и вопрошаемыхъ Израилемъ боговъ, чѣмъ о томъ, что הבעל можетъ быть употреблено именно для статуи Ваала. По мнѣнію Nowack'а, пониманію Keil'я противорѣчитъ еще масоретская акцентуація. לה стиха 10-го отмѣчено знаками tebhir (לָ֛ה; въ Вавилонскомъ кодексѣ изд. Strack'а знакомъ zaqeph—לָ֔ה); этимъ отдѣляется וזהב עשו לבעל, какъ что-то цѣлое, единое; отсюда, по Nowack'у [1]), עשו לבעל должно понимать только въ приложеніи къ זהב, такъ, какъ понимаютъ Hitzig и др. по снесеніи съ 44, 17 кн. пр. Исаіи.

Трудно склониться на сторону какого-л. одного изъ помѣченныхъ двухъ (послѣднихъ) пониманій עשו לבעל. Nowack, указывая на акцентуацію, въ позднѣйшемъ своемъ комментаріи [2]) на кн. пр. Осіи, приходитъ на основаніи 8, 4 („изъ серебра своего и золота своего сдѣлали для себя идоловъ" — עשו להם) къ признанію, что עשו לבעל относится къ כסף וזהב, а не къ זהב только. Очевидно, онъ акцентуаціи не придаетъ особаго значенія [3]). Nowack остается, такимъ образомъ, при убѣжденіи въ необходимости понимать разбираемое предложеніе на основаніи того же 8, 4 по Ис. 44, 17; но разъ акцентуація не имѣетъ особаго значенія и другія обоснованія Nowack'омъ его мнѣнія не убѣдительны, тогда вѣдь и для пониманія Keil'я и др. можно указать параллель къ кн. Осіи, какъ напр., 10, 1. Да и членъ при единств. לבעל, хотя и можно объяснить, какъ указаніе на извѣстнаго, почитаемаго Израилемъ Бога (Nowack), но въ справедливости такого объясненія всегда можно усумниться [4]). Даже, если согла-

[1]) Ibid, стр. 23. Simson указываетъ еще въ пользу пониманія Keil'я отсутствіе объекта для עשה. Несерьезность этого возраженія разоблачаетъ Nowack, ibid.

[2]) Стр. 19.

[3]) Т. е., чтобы извѣстный акцентъ ставился не для благозвучія и ритма, а для приданія особаго оттѣнка смыслу.

[4]) Ср. ниже наше объясненіе לבעל на стр. 129. Ср. Orelli стр. 9. По мнѣнію проф. Елеонскаго членъ при לבעל указываетъ, что „баалъ" здѣсь употреблено въ значеніи собственнаго имени. По объясненію же гебраистовъ, добавляетъ Елеонскій, „баалъ" „въ единств. числѣ съ опредѣлен-

ситься съ Nowack'омъ, что членъ при הבעל прибавленъ для указанія на извѣстнаго бога, то спрашивается еще: почему должно понимать לבעל, это указаніе на извѣстнаго бога изъ числа другихъ, въ приложеніи къ статуямъ тельцовъ?

И Nowack и Keil имѣютъ, конечно, извѣстныя данныя, каждый въ пользу своего пониманія, и, изощряясь въ мелочахъ, можно защищать мнѣніе каждаго изъ нихъ. Но и пониманіе Keil'я и пониманіе Nowack'a не даютъ достаточно обоснованнаго и разрѣшающаго всѣ недоумѣнные вопросы объясненія словъ עשו לבעל. Это зависитъ, кажется намъ, отъ неопредѣленности разбираемаго выраженія и отъ открывающейся отсюда возможности предполагать въ немъ всякаго рода искаженія. Почему, напр., עשו множественное? Въ приложеніи къ кому? Нѣкоторые [1]) находятъ нужнымъ измѣнить עשו въ עשתה, т. е. въ единственное, на основаніи LXX. Дѣйствительно, во всѣхъ спискахъ у LXX мы находимъ: *ἐποίησεν. Ἐποίησεν*, „она сдѣлала“, та женщина, о которой идетъ рѣчь (Израиль), которая и въ предшествующемъ стихѣ (ст. 9) упомянута (не знала она), о которой продолжается рѣчь и послѣ (ст. 11). Такъ и по контексту естественно исправленіе עשו по LXX. Но переводъ LXX не вполнѣ уясняетъ намъ всѣ недоумѣнія, возникающія при разборѣ выраженія עשו לבעל. У LXX мы находимъ: „*καὶ ἀργύριον ἐπλήθυνα αὐτῇ· αὕτη δὲ ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ ἐποίησεν τῇ Βάαλ.*“ [2]). LXX склоняются, очевидно, къ пониманію עשו לבעל въ смыслѣ употребленія данныхъ Богомъ серебра и золота на служеніе Ваалу, вообще, на поддержку и улучшеніе культа (какъ Keil и др.). Но растянутость перевода, самостоятельность предложенія: „*αὕτη δε*“... и прибавка въ немъ *ἀργυρᾶ* указываютъ, что LXX хотѣли переводомъ уяснить смыслъ, т. е.

---

нымъ членомъ означаетъ ближайшимъ образомъ статую этого божества; это объясненіе вполнѣ согласуется въ данномъ мѣстѣ съ тѣмъ, что въ предшествующихъ этому словахъ пророкъ говоритъ о серебрѣ и золотѣ, которыя употребляли Израильтяне на эту статую“ (Хр. Чт. 1900 г. № 12, стр. 923, примѣч. 1.).

[1]) Напр., Graetz въ его „Emendationes“.

[2]) Отсюда славянск.: „и сребро умножихъ ей: сія же сребряны и златы сотвори Ваалу“.

перевели неясное евр. выраженіе по смыслу, а не по буквѣ. Они въ послѣднюю фразу перенесли ἀργυρᾶ изъ предшествующаго выраженія, а остальныя слова этой фразы передали буквально по евр. подлиннику [1]).

Намъ кажется возможнымъ дать иное объясненіе разбираемаго выраженія, разъ допустимы искаженность въ немъ текста и даже возможность измѣненія въ текстѣ עשׂתה на עשׂי. Отъ глагола עשׂה pt. pass. будетъ עָשׂוּי [2]), напр. Іезекіиля 40, 17; 41, 19; 46, 23; 41, 18 (съ ֻ), или (съ членомъ) Исх. 13, 16; 38, 24 (здѣсь выраженіе, соотвѣтствующее разбираемому нами—הַזָּהָב הֶעָשׂוּי: „золото, употребленное“...). Почему не предположить, что и въ данномъ случаѣ „jod“ могъ быть пропущенъ со временемъ? Не естественнѣе ли это, чѣмъ предполагать измѣненіе תה (עשׂתה) въ י (עשׂי)? Да можно не предполагать и такого, вполнѣ понятнаго и объяснимаго искаженія, какъ пропускъ буквы „jod“. Въ кн. Іова 41, 25 мы находимъ прямо הֶעָשׂוּ, т. е.—безъ הֶ (=הָ предъ комацованной)—עָשׂוּ [3]). Не случай ли и въ данномъ мѣстѣ подобнаго сокращеннаго страдательнаго причастія отъ глагола עשׂה? „И золото, употребленное для Ваала“. Я, какъ бы такъ говоритъ Господь, „всѣ блага ей ниспослалъ: и хлѣбъ, и вино, и елей, и серебро и даже золото, которое она употребила для Ваала, это все Я посылалъ, а она думала, что это дары любовниковъ ея. LXX выраженію עשׂו לבעל придали форму самостоятельнаго предложенія и עשׂו לבעל поняли въ широкомъ смыслѣ, въ смыслѣ употребленія золота и серебра на статуи идоловъ (8, 4), на украшенія (10, 1; снеси еще 2, 15 ст.), на принадлежности культа, вообще на поддержку его и улучшеніе. Да и нѣтъ данныхъ понимать עשׂו, какъ Nowack, въ приложеніи только къ статуямъ

---

[1]) Пешито ничего не уясняетъ: „et argentum atque aurum multiplicassem ei, ex quo confecerunt Baalem“ (Waltonus). Понято עשׂו לבעל, очевидно, въ узкомъ смыслѣ, въ приложеніи къ выдѣлкѣ изъ металла идола, но несоотвѣтствіе еврейскому подлиннику первой половины выдержки даетъ право думать, что переведено по извѣстному смыслу, показавшемуся переводчику болѣе правильнымъ.

[2]) Gesenius, HWB.

[3]) По Мандelькерну הֶעָשׂוּי - הֶעָשׂוּ. Ср. у Штейнберга, слово עשׂה.

тельцовъ. Имя „Ваалъ“ употреблено, очевидно, въ смыслѣ вообще ложнаго божества, „не-бога“, а не извѣстнаго, того только бога, котораго именно почитали Израильтяне (Nowack). У нихъ было почитаемо нѣсколько Вааловъ, Астарта и другія божества, всѣ „тѣ любовники“, о которыхъ говоритъ здѣсь же пророкъ (и раньше въ ст. 9 и послѣ въ ст. 14—15), и которымъ онъ противополагаетъ Іегову, какъ Подателя всѣхъ благъ.

### Гл. 2, ст. 11.

לָכֵן אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי דְגָנִי בְּעִתּוֹ וְתִירוֹשִׁי בְּמוֹעֲדוֹ וְהִצַּלְתִּי צַמְרִי וּפִשְׁתִּי לְכַסּוֹת אֶת-עֶרְוָתָהּ׃

*Διὰ τοῦτο ἐπιστρέψω καὶ κομιοῦμαι τὸν σῖτόν μου καθ' ὥραν αὐτοῦ καὶ τὸν οἶνόν μου ἐν καιρῷ αὐτοῦ, καὶ ἀφελοῦμαι τὰ ἱμάτιά μου καὶ τὰ ὀθόνιά μου τοῦ μὴ καλύπτειν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς.*

***За то Я возьму назадъ хлѣбъ Мой въ его время, и вино Мое въ его пору, и отниму шерсть и ленъ Мой, чѣмъ покрывается нагота ея.***

Блудный Израиль не знаетъ истиннаго Подателя благъ, онъ думаетъ, что всѣ блага жизни даютъ ему любовники его. „За то“ [1]), говоритъ Господь, „Я возьму назадъ хлѣбъ Мой въ его время, и вино Мое въ его пору“. Наказаніе опять имѣетъ цѣлью благіе результаты. „Загражденіе пути ея (жены) терніемъ“, говоритъ Кириллъ Александрійскій [2]), „привело ее къ тому, что она стала стремиться къ лучшему, и какъ бы невольно сказала: возвращуся къ мужу моему первому, яко добрѣе ми бѣ тогда, нежели нынѣ; ибо она опытомъ узнала, что̀ полезно и въ чемъ пребывать лучше для нея. Такъ, если Я, говоритъ, отниму у нея Мнѣ принадлежащее [3]), то она непремѣнно взыщетъ Подателя и перестанетъ воздавать благодаренія демонамъ и думать, что они суть истинные боги, такъ что могутъ спасать подчинившихся имъ“.

„Я возьму назадъ“. Евр.: אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי, LXX: *ἐπιστρέψω*

---

[1]) לָכֵן, ср. ст. 8 и 16.

[2]) 77 стр.

[3]) Въ этомъ смыслѣ именно должно понимать, по согласному толкованію комментаторовъ, выраженія: „Мой хлѣбъ... Мое вино... Мой ленъ“.

*καὶ κομιοῦμαι.* Большинство толковниковъ [1]) переводятъ еврейское אשׁוּב וְלָקַחְתִּי чрезъ: „я возьму обратно, назадъ“, т. е. переводятъ אשׁוּב нарѣчіемъ: „назадъ“ (по G.-K. § 120. 2, *a*), другіе съ LXX склонны переводить אשׁוּב: „я поворочу, возвращу“ [2]). Первое пониманіе אשׁוּב грамматически неопровержимо (по грамматикѣ G.-K. § 120. 2, *a*). Но должно ли подводить подъ этотъ параграфъ грамматики глаголъ שׁוּב въ данномъ мѣстѣ, не имѣетъ ли онъ здѣсь самостоятельнаго значенія? Simson (а за нимъ другіе) указываетъ мѣста Ветхаго Завѣта, въ которыхъ будто бы глаголъ שׁוּב употребляется въ такой именно координаціи съ послѣдующимъ глаголомъ, что его можно переводить нарѣчіемъ по указанному параграфу евр. грамматики: это Быт. 26, 18; 4 Цар. 21, 3; 24, 1; Іер. 18, 4. Если мы прослѣдимъ переводъ этихъ мѣстъ у LXX, то увидимъ, что שׁוּב переведено глаголомъ (*ἐπιστρέφω*), т. е. ему придано самостоятельное значеніе, въ двухъ мѣстахъ книги Царствъ, а въ кн. Бытія и пр. Іереміи שׁוּב переведено нарѣчіемъ. Изъ контекста этихъ мѣстъ видно, что въ послѣднихъ двухъ случаяхъ (Быт. и Іер.) שׁוּב указываетъ повтореніе только дѣйствія и при томъ такого дѣйствія, которое однородно съ дѣйствіемъ предшествовавшимъ, дѣйствіе ли это того же субъекта (какъ у Іер.) или иного (Быт.). Въ первыхъ же двухъ случаяхъ (въ кн. Царствъ) שׁוּב обозначаетъ дѣйствіе, которое противоположно по характеру дѣйствію предшествовавшему, дѣйствіе ли это того же субъекта (4 Цар. 24, 1) или другого лица (4 Ц. 21, 3). Въ послѣднемъ случаѣ שׁוּב указываетъ, такимъ образомъ, не только на повтореніе дѣйствія, а и на характеръ его; на שׁוּב какъ бы логическое удареніе, и оттѣняя это, LXX переводятъ въ такихъ случаяхъ שׁוּב глаголомъ, т. е. придаютъ слову שׁוּב самостоятельное значеніе. Такъ и въ данномъ случаѣ LXX переводятъ שׁוּב глаголомъ *ἐπιστρέφω*, и, дѣйствительно, по смыслу здѣсь не только указывается на повтореніе дѣйствія со стороны того же Бога, но и подчеркивается противоположный характеръ дѣйствія. Іегова прежде давалъ всѣ блага Из-

[1]) Keil, Hitzig, Simson, Wellhausen, Orelli, Nowack. Ср. Cheyne, стр. 50—51. Нарѣчіемъ же передано въ Пешито и арабск. переводѣ.
[2]) Wünsche, Bachmann, стр. 18. Ср. Nowack, моногр. стр. 23—24.

раилю, теперь хочетъ взять ихъ назадъ, рѣзко, такимъ образомъ, измѣняетъ характеръ своихъ отношеній къ Израилю. Такъ переводъ LXX уясняетъ, по нашему мнѣнію, что שׁוּב въ данномъ случаѣ не можетъ быть подведено подъ G.-K. § 120. 2, *a* и должно быть понято абсолютно [1]). Дѣйствительно, по § 120 G.-K. второй глаголъ изъ двухъ, которые „въ соотвѣтственной формѣ координируются чрезъ ו, выражаетъ главное понятіе, а первый (такъ именно שׁוּב и др.) ближайшее обозначеніе образа дѣйствія“ [2]). Въ разбираемомъ мѣстѣ глаголъ שׁוּב по связи рѣчи заключаетъ въ себѣ главное понятіе—мысль объ измѣненіи отношеній Іеговы къ Израилю, какъ исправляющемъ наказаніи, а послѣдующій глаголъ (וְלָקַחְתִּי) только частнѣйшую мысль о способѣ этого наказанія [3]). „Я отниму (возьму) назадъ хлѣбъ Мой въ его время и вино Мое въ его пору“, т. е. тогда, „когда пшеница и виноградъ созрѣютъ, во время жатвы и собиранія плодовъ“ [4]). По Іерониму, слова „въ его время“, „въ его пору“ указываютъ на тяжесть наказанія; отнимается пшеница и виноградъ „въ ихъ время“, когда начинается жатва хлѣба, собирается виноградъ и выдѣлывается изъ него вино (תִּירוֹשׁ—собств. виноградный сокъ); „если въ періодъ изобилія ихъ... будетъ недостатокъ, то что сказать объ остальномъ времени года, когда сберегаются лишь старые запасы?“ [5]).

„И отниму шерсть [6]) и ленъ Мой, чѣмъ покрывается нагота ея“. Евр.: וְהִצַּלְתִּי צַמְרִי וּפִשְׁתִּי לְכַסּוֹת אֶת־עֶרְוָתָהּ, לְכַסּוֹת, по согласному признанію всѣхъ комментаторовъ, непосредственно связано съ обоими предшествующими существи-

---

[1]) Ср. къ этому разсужденіе Bachmann'а, стр. 18, примѣч. Онъ здѣсь еще по нѣкоторымъ основаніямъ находитъ построеніе разбираемаго мѣста по G.-K. § 120. 2, *a* „неопровержимымъ грамматически“, но „шаткимъ съ лексико-графической точки зрѣнія“.

[2]) Стр. 380.

[3]) Ср. Simson, 96 стр. Ibid. Nowack, моногр. стр. 23. Такимъ образомъ: „поверну и отниму“ или „поверну, сдѣлаю поворотъ (שׁוּב, см. Gesenius. HWB.), отнимая, т. е. поверну, измѣню какъ бы тотъ путь благъ, которымъ Я шелъ доселѣ по отношенію къ Израилю“ (Bachmann, стр. 18).

[4]) Блаж. Θеодоритъ, стр. 258.

[5]) Іеронимъ, стр. 172.

[6]) У LXX: *τὰ ἱμάτιά μου;* у Симмаха и Θеодотіона: *τὸ ἔριον μου.* Ср. толк. къ стиху 7.

тельными—צמרי ופשׁתי. Неопредѣленное כסות съ ל употреблено для указанія цѣли, назначенія названныхъ предметовъ: „шерсть и ленъ“, которые даны, назначены или служатъ для прикрытія наготы. Подобное значеніе въ сочетаніи съ ל неопр. наклоненіе имѣетъ еще, напр., въ Быт. 24, 25: מָקוֹם לָלוּן—„мѣсто для ночлега“ [1]). Масоретское לכסות את־ערותה указываетъ назначеніе шерсти и льна въ положительной формѣ (Ibid. Vulgata и Р. Б.); LXX въ своей передачѣ этого выраженія обозначаютъ по смыслу цѣль отнятія шерсти и льна: *„τοῦ μὴ καλύπτειν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς“*, какъ передано въ слав.: „да не покрываетъ студа своего“. Очевидно, LXX перевели подлинникъ не буквально, а по связи мысли съ послѣдующимъ стихомъ: „и нынѣ открою срамоту ея предъ глазами“... и т. д. Іегова какъ бы такъ говоритъ: „Я отниму шерсть и ленъ, которые Я далъ блудной женѣ Своей для прикрытія наготы ея, Я отниму и чрезъ это обнажу наготу ея“ (слѣд. стихъ).

### Гл. 2, ст. 12.

וְעַתָּה אֲגַלֶּה אֶת־נַבְלֻתָהּ לְעֵינֵי מְאַהֲבֶיהָ וְאִישׁ לֹא־יַצִּילֶנָּה מִיָּדִי׃

*Καὶ νῦν ἀποκαλύψω τὴν ἀκαθαρσίαν αὐτῆς ἐνώπιον τῶν ἐραστῶν αὐτῆς, καὶ οὐδεὶς οὐ μὴ ἐξέληται αὐτὴν ἐκ χειρός μου.*

*И нынѣ открою срамоту ея предъ глазами любовниковъ ея, и никто не исторгнетъ ея изъ руки Моей.*

„И нынѣ“, евр. עַתָּה,—выраженіе, очень часто встрѣчающееся въ языкѣ Ветхаго Завѣта и пр. Осіи въ частности; оно указываетъ большею частью на время скоро наступающаго наказанія за грѣхи (5, 7; 8, 8. 10. 13; 10, 2), а иногда употребляется для указанія исполнившейся мѣры грѣховъ (5, 3; 7, 2 и др.).

„Срамоту (נַבְלוּת, суфф. נַבְלֻתָהּ) ея“. נבלות, по мнѣнію почти всѣхъ экзегетовъ, происходитъ отъ נבל, не въ значеніи „расширять“ [2]), а въ значеніи „быть соннымъ, вялымъ“,

[1]) Ср. ст. 23. Поэтому нѣтъ необходимости ни въ прибавкѣ, которую дѣлаетъ Пешито (Waltonus: „quod dederat, ut“... Ср. Sebök, стр. 11. Подобная прибавка и въ халдейскомъ), ни въ измѣненіи לְכַסּוֹת въ причастную форму מְכַסּוֹת (Graetz; см. еще у Simson'a, стр. 96).

[2]) Такъ думаетъ Meier. (По замѣч. Wünsche, стр. 65, прим. 2).

отсюда еще—„быть глупымъ“, въ Pi. употребляется въ значенiи „оказывать пренебреженiе“ (Втор. 32, 15; Мих. 7, 6) „безчестить, срамить“ (Наум. 3, 6; Iер. 14, 21) [1]. Отсюда נַבְלוּת—„вялость, глупость, нечистота, позоръ, срамота“. Это пониманiе должно предпочесть по связи съ послѣдними словами стиха 11 и отчасти по параллелизму съ Исаiи 47, 3; Iер. 13, 26; Iез. 16, 37; Михея 7, 6; Наум. 3, 5 и др. Въ пользу этого же пониманiя слова נַבְלוּת говоритъ стоящiй въ этомъ стихѣ глаголъ גָּלָה (въ соединенiи со словомъ לְעֵינֵי—„оголю или обнажу предъ глазами“) [2]. Древнiе переводы евр. נַבְלוּת передаютъ различно. LXX: ἀκαθαρσίαν (нечистота) [3], Пешито—turpitudinem (мерзость), Iеронимъ — stultitiam (безразсудство) и т. п. „Открою срамоту ея предъ глазами любовниковъ ея“— это фигуральное выраженiе. Оно употреблено здѣсь для выраженiя той безпомощности и униженiя, къ какимъ Господь приведетъ свою блудную жену, отнявъ у нея дарованныя ей блага (ср. объясн. къ ст. 5). Я, какъ бы такъ говоритъ Господь, сдѣлаю безпомощность женщины ясною, очевидною для ея любовниковъ. Въ приложенiи къ Израилю этотъ образъ значитъ: безпомощность и безсилiе Израиля сдѣлаются ясны для почитаемыхъ ими боговъ (ср. ст. 9 и 15). Подъ богами, по мнѣнiю многихъ толковниковъ, здѣсь должно мыслить чуждыхъ народовъ, какъ „представителей язычества“ [4]; предъ глазами этихъ народовъ Израиль предстанетъ обнаженный до нага, наказанный Iеговою до позора и полной безпомощности [5]. Намъ кажется, впрочемъ, что можно и для даннаго мѣста не расширять понятiя „любовникъ“, прилагаемаго въ ст. 9 и 15 только къ идоламъ. „Предъ глазами любовниковъ ея“ — это только фигуральное выраженiе: Iегова хочетъ сказать этимъ Израилю, что Онъ обезчеститъ его

---

[1]) Gesenius. HWB.

[2]) Wünsche, стр. 65—66. За Wünsche повторяютъ другiе (Nowack, Bachmann, Orelli и друг.).

[3]) Въ нѣкот. спискахъ у Holmes'а (62, 86, 147, 239) стоитъ τὴν ἀσχημοσύνην, какъ въ предыд. стихѣ.

[4]) Orelli, стр. 9; Nowack, стр. 24.

[5]) Keil, Wünsche, Simson, Nowack, Orelli и др.

и помочь ему не въ состояніи будутъ тѣ боги, на которыхъ Израиль надѣялся: эти боги какъ бы увидятъ глазами срамоту Израиля, Израиль самъ сознаетъ себя безпомощнымъ, а боговъ своихъ безсильными. Это, по смыслу всей рѣчи пророка, цѣль обнаженія Іеговою Израиля [1]). Что разбираемымъ фигуральнымъ выраженіемъ Іегова хочетъ указать Израилю на наказаніе его и вмѣстѣ безсиліе идоловъ, на которыхъ надѣялся Израиль, это ясно уже изъ послѣдующихъ словъ: „и никто не исторгнетъ ея (Израиля) изъ руки Моей“; ср. 5, 14.

Подробнѣе, далѣе, рисуя кару, которая должна постигнуть Израиля за его блуженіе, Господь указываетъ на то, что прекратится все веселіе и радость народа Израильскаго и въ частности тѣ праздники, въ празднованіи которыхъ выражалось особенно восторженно-радостное ликованіе націи о Богѣ своемъ.

**Гл. 2, ст. 13.**

וְהִשְׁבַּתִּי כָּל־מְשׂוֹשָׂהּ חַגָּהּ חָדְשָׁהּ וְשַׁבַּתָּהּ וְכֹל מוֹעֲדָהּ׃

*Καὶ ἀποστρέψω πάσας τὰς εὐφροσύνας αὐτῆς, ἑορτὰς αὐτῆς καὶ τὰς νουμηνίας αὐτῆς καὶ τὰ σάββατα αὐτῆς καὶ πάσας τὰς πανηγύρεις αὐτῆς.*

***И прекращу у нея всякое веселіе, праздники ея, и новомѣсячія ея, и субботы ея, и всѣ торжества ея.***

„Всякое веселіе“. Евр: מָשׂוֹשׂ (отъ корня שׂוֹשׂ=прыгать, радоваться) указываетъ вообще на восторженную радость, веселіе, какъ у LXX εὐφροσύνη. כל־שׂושׂה—что-то общее въ отношеніи къ перечисляемымъ далѣе праздникамъ, указывающее на характеръ всѣхъ празднествъ. „Праздники ея, и новомѣсячія ея, и субботы ея и всѣ торжества ея“. חָג, חֹדֶשׁ и שַׁבָּת—все это праздничные дни и праздничныя времена Израильскаго народа. חָג (отъкорня חָגַג, съ араб. соб. „совершать путешествіе съ религіозной цѣлью“),—„праздничный путь, процессія“,—указываетъ на три великихъ еврейскихъ праздника — пасхи, пятидесятницы и кущей, когда евреи должны были приходить въ храмъ

[1]) См. еще оригинальное объясненіе Кирилла Алекс. стр. 78.

іерусалимскій, чтобы являться предъ лице Бога своего (Числ. 9, 4 слѣд. Лев. 23, 5 сл.; 23, 9 слѣд.; 23, 33 слѣд.; Втор. 16, 11—15; 31, 9—13). Въ этомъ названіи חַג трехъ великихъ іудейскихъ праздниковъ можно видѣть намекъ и на историческія событія, въ воспоминаніе которыхъ праздники установлены. חֹדֶשׁ — первый день каждаго мѣсяца, שַׁבָּת — обычный недѣльный праздникъ евреевъ [1]). Такъ, начиная съ годовыхъ праздниковъ, Іегова переходитъ къ мѣсячнымъ, недѣльнымъ и затѣмъ о всѣхъ вообще остальныхъ праздникахъ и праздничныхъ періодахъ года (כָּל מוֹעֲדָהּ) [2]) говоритъ, что они будутъ отняты у наказаннаго и обезчещеннаго за его блуженіе Израиля. „Да и какой могли имѣть благопріятный случай для радости тѣ", восклицаетъ Кириллъ Александрійскій [3]), „которые обременены были столь тяжелыми печалями и поражены были невыносимыми скорбями?" Понимая угрозы Іеговы о прекращеніи праздничныхъ дней и временъ у Израильтянъ въ приложеніи ко временамъ плѣна ихъ Вавилонянами, Кириллъ Александрійскій [4]) продолжаетъ: „какъ могли праздновать тѣ, которые въ положеніи военноплѣнныхъ были рабами враговъ своихъ? Думаю, Вавилоняне не позволяли имъ отправлять установленное закономъ богослуженіе". И затѣмъ св. отецъ добавляетъ: „можетъ быть кто нибудь спроситъ: если Израиль склонился къ служенію идоламъ, то какъ онъ не забылъ и о самыхъ установленныхъ закономъ праздникахъ? Мы отвѣчаемъ: хотя... они поклонились Ваалу, однакожъ не совсѣмъ отвергли установленія Моисея. Они продолжали хромать на обѣ плеснѣ, по слову пророка (3 Цар. 18, 21), такъ что ни Ваалу, ни Богу всяческихъ не рѣшались служить всецѣло и чисто [5]). Они лишились возможности совершать

[1]) О словопроизводствѣ см. у Nowack'а, моногр. стр. 25.

[2]) LXX: τὰς πανηγύρεις, „торжественныя, праздничныя собранія"; Пешито: „дни праздничные"; арабскій переводъ ближе къ указанію на *времена* праздничныя (Waltonus.).

[3]) Стр. 79.

[4]) Стр. 79—80. Также понимаетъ Іеронимъ (стр. 174); ср. Бл. Ѳеодоритъ (стр. 258).

[5]) См. выше (стр. 31 слѣд.) о синкретизмѣ въ культѣ Израильтянъ во времена пр. Осіи. Въ нашу задачу не входитъ рѣшеніе вопроса, какъ празд-

Богу установленное закономъ и... исполнять обычныя торжества въ честь Ваала“. Такъ, опять вина Израиля и наказаніе его Богомъ тѣсно связаны, и наказаніе не только кара, но и лишеніе дальнѣйшей возможности грѣха—совершенія вааловыхъ празднествъ (ср. ст. 15).

**Гл. 2, ст. 14.**

וַהֲשִׁמֹּתִי גַּפְנָהּ וּתְאֵנָתָהּ אֲשֶׁר אָמְרָה אֶתְנָה הֵמָּה לִי אֲשֶׁר נָתְנוּ־לִי מְאַהֲבָי וְשַׂמְתִּים לְיַעַר וַאֲכָלָתַם חַיַּת הַשָּׂדֶה׃

*Καὶ ἀφανιῶ ἄμπελον αὐτῆς καὶ τὰς συκᾶς αὐτῆς, ὅσα εἶπεν Μισθώματά μου ταῦτά ἐστιν ἃ ἔδωκάν μοι οἱ ἐρασταί μου, καὶ θήσομαι αὐτὰ εἰς μαρτύριον, καὶ καταφάγεται αὐτὰ τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ ἑρπετὰ τῆς γῆς.*

*И опустошу виноградныя лозы ея и смоковницы ея, о которыхъ она говоритъ: это у меня подарки, которые надарили мнѣ любовники мои; и Я превращу ихъ въ лѣсъ, и полевые звѣри поѣдятъ ихъ.*

Продолжая рѣчь о наказаніи народа Израильскаго, Господь говоритъ, что конецъ праздникамъ и всему веселію Израиля будетъ положенъ чрезъ лишеніе народа плодородія земли, всего того, что веселитъ сердце человѣка. „И опустошу виноградныя лозы ея и смоковницы ея“. Виноградная лоза и смоковница, какъ главныя плодовыя деревья Палестины, всегда на языкѣ Ветхаго Завѣта—символъ благъ жизни, какими Іегова благословляетъ свой народъ (Іоиль 2, 22; Зах. 3, 10; 3 Цар. 4, 25 и многія др.), а опустошеніе винограда и смоквъ—лишеніе народа благъ и жизненнаго довольства (Іоиль 1, 7. 12; Іер. 5, 17 и др.) [1]. „Виноградники и смоковницы будутъ опустошены“. Мысль та же, что и въ ст. 11: довольство и изобиліе во всемъ, которыми Израиль пользовался, будутъ у него отняты. Этимъ Іегова нака-

ники, установленные Богомъ, измѣнялись постепенно. Объ измѣненіи календаря Пятокнижія см. у Köhler'a, стр. 36—38. См. еще Billeb'a „Die wichtigsten Sätze der neueren alttestamentlichen Kritik vom Standpunkte der Propheten Amos und Hosea aus betrachtet“. Halle. 1893. Стр. 45 и слѣд.

[1]) Подробное уясненіе этого символа см. у Юнгерова „Книга пр. Михея“. Казань. 1890; стр. 149.

жетъ свою блудную жену за то, что она всѣ дары и блага, данныя ей Богомъ, какъ супругѣ, считала за дары любовниковъ своихъ. Она говорила о виноградникахъ и смоковницахъ: „это у меня подарки (אֶתְנָה), которые подарили мнѣ любовники мои“. אֶתְנָה—многіе лексиконы и толковники [1]) находятъ лучшимъ замѣнить чрезъ אֶתְנַן на томъ основаніи, что אתנה въ смыслѣ „плата за распутство“ употребляется только здѣсь, и у того же Осіи (9, 1) „блудодѣйные дары“ (Русск. Библ.) названы чрезъ אתנן (какъ и Втор. 23, 19; Іезек. 16, 31. 34. 41; Мих. 1, 7 и др.). Но такая замѣна אתנה на אתנן совершенно излишня [2]). Для нея нѣтъ особыхъ данныхъ въ корнѣ слова אתנה, хотя вообще-то производство этого слова спорно и неопредѣленно [3]). אתנה происходитъ отъ корня תנה „нанимать“ (собств. „подавать, приносить“), такъ что אתנה — „договоръ“, „плата“, „что-то должное“ (въ Kal у Осіи 8, 10; Hiph. Ос. 8, 9); а אתנן отъ נתן „натягивать, „расширять“, затѣмъ—„давать, платить“, такъ что и אתנן можетъ имѣть то же значеніе, какъ אתנה. Слѣд. слово אתנה и безъ исправленія будетъ соотвѣтствовать тому смыслу, который здѣсь ясенъ по контексту: „даръ любовниковъ“ или точнѣе, по производству отъ תנה, не подарокъ (какъ Русск. Библія), а плата, даръ за что-то, какъ что-то должное [4]), каковой оттѣнокъ приданъ этому слову въ переводахъ LXX и Пешито [5]). Виноградники и смоковницы будутъ отняты у Израиля. „И я превращу ихъ“, говоритъ Господь, „въ лѣсъ и полевые звѣри поѣдятъ ихъ“. „Превращу въ лѣсъ“. Евр. וְשַׂמְתִּים לְיַעַר. LXX переводятъ: „*καὶ θήσομαι αὐτὰ εἰς μαρτύριον*“, отсюда слав. „и положу я въ свидѣніе“. О неправильности здѣсь перевода LXX говорятъ всѣ толковники, и древніе и новые. Еще Іеронимъ [6]) писалъ въ объясненіе этого: „вмѣсто *лѣса*, называющагося по евр. *jar*, LXX перевели *свидѣтельство*, введенные

---

[1]) Nowack, Graetz въ его „Emendationes“.
[2]) Simson, Wünsche, Orelli, Bachmann.
[3]) Keil стр. 41.
[4]) Такое значеніе ближе именно къ אתנה.
[5]) LXX: *μισθώματα:* Пешито: „munera“ (Waltonus). Ср. Sebök, стр. 11.
[6]) 173—174 стр.

въ заблужденіе сходствомъ буквъ решъ и далетъ. Ибо, если вмѣсто решъ читать далетъ, но безъ предшествующаго іода (עד вмѣсто יער), то это будетъ значить *свидѣтельство*“ [1]). Что переводъ LXX неправиленъ, говоритъ еще то, что у Симмаха, Акилы и Θеодотіона ליער передано: *εἰς δρυμόν*, также Пешито переводитъ: in sylvam (Waltonus). „И обращу ихъ въ лѣсъ, и полевые звѣри поѣдятъ ихъ“,—мѣста, покрытыя виноградниками и смоковницами, обращу въ необработанныя, невоздѣланныя, лѣсистыя (יַעַר — собств. „чаща“, „кустарникъ“); всѣ плодоносныя деревья [2]) будутъ уничтожены. какъ поѣдаютъ все въ пустынѣ дикіе звѣри [3]). У LXX прибавлено: *καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ ἑρπετὰ τῆς γῆς*, отсюда и въ Слав. Библіи: „и птицы небесныя, и гади земніи“ (Ibid. арабскій переводъ). Большинство толковниковъ считаетъ это прибавкой переводчика изъ желанія согласовать ст. 14 съ 20 и слѣд. Дѣйствительно, этой прибавки нѣтъ ни въ одномъ изъ еврейскихъ кодексовъ, ни въ Пешито; опускаетъ ее и Вульгата.

Заканчивая объясненіе ст. 12 — 14, блаж. Іеронимъ говоритъ о всѣхъ содержащихся здѣсь угрозахъ Господа, что все это и въ буквальномъ и въ переносномъ смыслѣ исполнилось надъ блудной женой Іеговы. „Гнусность ея была открыта предъ глазами народовъ и ее никто не могъ освободить изъ рукъ Божіихъ. Прекратились всѣ торжественные обряды; празднованіе обратилось въ сѣтованіе; теперь она поняла, что все, что считала она за данное ей демонами, отнято вслѣдствіе гнѣва Божія. Ее поѣдали ассиріяне и халдеи“ [4]).

[1]) Весьма возможно, что LXX по снесенію съ ст. 9 и 11 предположили въ данномъ выраженіи мысль, что Богъ опустошеніемъ виноградниковъ и смоковницъ хочетъ свидѣтельствовать своей блудной женѣ, что Онъ, а не любовники ея, даютъ ей все это,—мысль, которую вообще по контексту можно предполагать во всемъ стихѣ. Ср. Кириллъ Алекс. стр. 81—83.

[2]) Суфиксы ם при וְשַׂמְתִּים и וַאֲכָלָתַם указываютъ, что здѣсь разумѣются не одни плоды виноградниковъ и смоковницъ.

[3]) Для уясненія образа ср. Мих. 3, 12.

[4]) 174—175 стр.

**Гл. 2, ст. 15.**

וּפָקַדְתִּי עָלֶיהָ אֶת־יְמֵי הַבְּעָלִים אֲשֶׁר תַּקְטִיר לָהֶם וַתַּעַד נִזְמָהּ וְחֶלְיָתָהּ וַתֵּלֶךְ אַחֲרֵי מְאַהֲבֶיהָ וְאֹתִי שָׁכְחָה נְאֻם־יְהוָה׃

*Καὶ ἐκδικήσω ἐπ' αὐτὴν τὰς ἡμέρας τῶν Βααλεὶμ ἐν αἷς ἐπέθυεν αὐτοῖς, καὶ περιετίθετο τὰ ἐνώτια αὐτῆς καὶ τὰ καθόρμια αὐτῆς καὶ ἐπορεύετο ὀπίσω τῶν ἐραστῶν αὐτῆς, ἐμοῦ δὲ ἐπελάθετο, λέγει Κύριος.*

*„И накажу ее за дни служенія Вааламъ, когда она кадила имъ, и, украсивъ себя серьгами и ожерельями, ходила за любовниками своими, а Меня забывала, говоритъ Господь“.*

„За дни служенія Вааламъ“. Евр.: אֶת־יְמֵי הַבְּעָלִים. Cheyne, Keil и др. склонны את־ימי הבעלים понимать по связи съ 13 ст. въ отношеніи къ тѣмъ праздничнымъ днямъ, которые носили имена праздниковъ Іеговы (субботы, новомѣсячія и т. д.), въ дѣйствительности же были днями чувственнаго служенія Ваалу при полномъ отсутствіи духовнаго элемента въ ихъ празднованіи. Но лучше понимать ימי הבעלים согласно съ другими толковниками [1]) въ смыслѣ общаго указанія на время служенія Израиля Ваалу [2]). Множеств. הַבְּעָלִים нѣкоторые толковники вслѣдъ за Іеронимомъ понимаютъ въ смыслѣ указанія на множественность статуй Ваала. Но большинство позднѣйшихъ комментаторовъ [3]) видятъ во множественномъ числѣ только указанія на различныя модификаціи, подъ которыми почитался Ваалъ, причемъ подъ различными именами онъ являлся по различнымъ сторонамъ и функціямъ его воображаемой дѣятельности, какъ בַּעַל בְּרִית, בּ׳ צְפֹן, בּ׳ חֶרְמוֹן, בּ׳ גָּד, בּ׳ פְּעוֹר, בּ׳ זְבוּב и т. п. [4]). Въ пользу такого пониманія здѣсь слова הבעלים говорятъ не только параллели (1 Цар. 7, 4; 2 Парал. 24, 7 и др.), но также и ст. 19 той же главы: „и удалю имена Вааловъ отъ устъ ея“. Послѣднее выраженіе противорѣ-

[1]) Nowack, Simson, Bachmann.

[2]) יום употребляется часто въ смыслѣ періода времени, какъ и греч. *ἡμέρα* (здѣсь у LXX). Быт. 5, 5. Ср. Быт. 5, 8. 11. 14 и др.

[3]) Nowack, Orelli, Cheyne, Simson, Wünsche, Keil, Bachmann, Töttermann.

[4]) Bachmann, стр. 20. Ср. Cheyne, стр. 52. Членъ при בעלים можетъ указывать именно на мѣстныхъ, извѣстныхъ Вааловъ.

читъ пониманію הבעלים въ смыслѣ указанія на множественность статуй (см. объясн. къ ст. 19). „Когда она кадила имъ (תַּקְטִיר לָהֶם) и украсивъ себя (וַתַּעַד) серьгами и ожерельями, ходила за любовниками своими, а меня забывала, говоритъ Господь". תַּקְטִיר — Hiph. въ значеніи Peil — „совершать куренія, приносить жертву" [1]), какъ переводятъ LXX (ἐπέθυεν). אֲשֶׁר—accusativus temporis. Одни изъ толковниковъ [2]) находятъ болѣе естественнымъ относить אשר по связи словъ и мыслей къ הבעלים, по мнѣнію другихъ אשר указываетъ скорѣе на ימי [3]). Послѣднее объясненіе правильнѣе. Если признать, что אשר относится къ הבעלים, то послѣдующее ותעד и ותלך не могутъ уже разсматриваться, какъ продолженіе по отношенію къ תקטיר [4]). Если же אשר отнести къ ימי, тогда ותלך и дальнѣйшее ותלך являются, какъ продолженіе תקטיר по общей зависимости отъ ימי הבעלים. Это построеніе естественно и грамматически правильно. При немъ нѣтъ необходимости и въ добавленіи къ ימי слова בם, какъ это кажется нѣкоторымъ толковникамъ [5]). אשר, какъ accus. temp., указываетъ на ימי הבעלים и безъ всякихъ добавленій: „и накажу за дни Вааловы, въ которые она" и т. д. Такой смыслъ приданъ אשר въ переводахъ LXX *(τὰς ἡμέρας τῶν Βααλείμ, ἐν αἷς...)*, Пешито (dies....., quibus) [6]), ibid. арабскій и халдейскій переводы.

נזם и חליה-восточныя украшенія, которыя здѣсь названы скорѣе въ качествѣ амулетовъ, надѣвавшихся при отправленіи служенія и празднествъ Вааламъ. נזם — вообще кольцо (Быт. 24, 22. 30; Исх. 35, 22; Іовъ 42, 11; Суд. 8, 24. 25. 26), носовое кольцо (Ис. 3, 20; Іезек. 16, 12; Притч. 11, 22) и ушное кольцо (Быт. 35, 4; Исх. 32, 2. 3). LXX: *τὰ ἐνώτια*—серьги, также Пешито. חליה (только здѣсь вмѣсто חֲלִי)—шейная цѣпь, ожерелье (Притч. 25, 12; Пѣснь

---

[1]) Gesenius. HWB. Orelli и др.

[2]) Simson, Schmoller, Wünsche и др.

[3]) Hitzig, Nowack и др.

[4]) Nowack, моногр., стр. 26.

[5]) Simson, стр. 98. У него בָּם опечатка, надо בָּם. См. Wünsche и Nowack.

[6]) Waltonus. Ср. Sebök, стр. 11—12.

Пѣсней 7, 2). נזם дѣлалось изъ золота, חליה —изъ монетъ, слоновой кости и драгоцѣнныхъ камней. חֶלְיָה—LXX перевели: *„τὰ καϑόρμια“*. *„Καϑόρμιον“*, объясняетъ проф. Корсунскій [1]), *„(κατὰ* и *ὅρμος*—веревка, ожерелье), спускающееся сверху внизъ что-л. въ видѣ цѣпи, ожерелье, монисто [2]). У LXX встрѣчается въ томъ же значеніи и уменьшительное отъ кореннаго *ὅρμος* слово *ὁρμίσκος* (Быт. 38, 18. 25; Суд. 8, 26; Притч. 25, 11 и др.)“. Мы въ данномъ мѣстѣ у Акилы, дѣйствительно, находимъ вмѣсто еврейскаго חליה и *τὰ καϑόρμια* LXX-ти — *„διὰ... καὶ τῶν ὁρμίσκων“*.

Такъ, Израиль, эта блудная жена по отношенію къ Богу, кадитъ Вааламъ, украшаетъ себя въ честь ихъ кольцами и ожерельями, какъ украшаетъ себя блудница, чтобы прельстить любовниковъ, и съ особою ревностью стремится угодить этимъ любовникамъ (ср. ст. 7 и 9), „а меня забываетъ, говоритъ Господь“.

### Гл. 2, ст. 16.

לָכֵן הִנֵּה אָנֹכִי מְפַתֶּיהָ וְהֹלַכְתִּיהָ הַמִּדְבָּר וְדִבַּרְתִּי עַל־לִבָּהּ׃

*Διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ πλανῶ αὐτὴν καὶ τάξω αὐτὴν ὡς ἔρημον, καὶ λαλήσω ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῆς.*

*Посему вотъ, и Я увлеку ее, приведу ее въ пустыню, и буду говорить къ сердцу ея.*

„Посему вотъ и Я увлеку ее“. Евр. לָכֵן הִנֵּה אָנֹכִי מְפַתֶּיהָ. Съ לָכֵן начинается новое предсказаніе. Но угроза ли это— „и Я увлеку ее“—или обѣтованіе лучшаго будущаго? На этотъ вопросъ толковники отвѣчаютъ различно. Глаголъ פָּתָה значитъ собственно: „быть открытымъ, быть воспріимчивымъ“ (Ос. 7, 11), въ Piel „быть и дѣлать что-л. доступнымъ для посторонняго вліянія“, отсюда 1) „убѣждать, исправлять“ и 2) „соблазнять, прельщать“, т. е. этотъ глаголъ можетъ быть понятъ и in bono sensu и in

---

[1]) 224 стр. его диссертаціи „Переводъ LXX“. Свято-Троицкая Сергіева Лавра. 1898.

[2]) Такъ въ данномъ мѣстѣ евр. חליה передано въ славянской Библіи. У Симмаха переведено *περιτραχήλια*.

malo sensu. Такъ различно понимали его для даннаго мѣста святые отцы, такъ различно понимали его переводчики и толковники, придавая въ зависимости отъ этого тотъ или другой смыслъ и послѣдующимъ словамъ разсматриваемаго стиха. „Соблажню“ (слав.), объясняетъ Блаж. Ѳеодоритъ, „т. е. сдѣлаю, что, ставъ плѣнницей, (блудная жена) будетъ скитаться и блуждать, и лишу всѣхъ благъ“ [1]). Іеронимъ понимаетъ מפתיה in bono sensu: „Господь обласкаетъ ее (землю Израиля), ибо это означаетъ *приманю* ее... И *приведу ее*, говоритъ, *въ пустыню*, т. е. выведу ее изъ золъ“ [2]). Въ смыслѣ только обѣтованій понимаютъ ст. 16 и слѣд. Simson, Keil, Wünsche, Cheyne и др. Hitzig, наоборотъ, въ словахъ ст. 16-го видитъ угрозу, что народъ будетъ возвращенъ опять въ пустыню, гдѣ Богъ нашелъ его (9, 10). LXX поняли מפתיה in sensu malo и передали чрезъ *πλανῶ*, а послѣдующее выраженіе: *καὶ τάξω αὐτὴν ὡς ἔρημον*. Въ нѣкоторыхъ изъ древнихъ греч. переводовъ мы читаемъ вмѣсто *πλανῶ — ἀποφέρω αὐτὴν* и *ἀπατῶ αὐτήν*, у Акилы—*φέλγω (s. ἀπατῶ) αὐτὴν* [3]). Вотъ что относительно этихъ разночтеній замѣчаетъ Кириллъ Александрійскій: „надобно знать, что слова *соблажню ю (πλανῶ αὐτὴν)* у другихъ читаются иначе, хотя въ концѣ концовъ получается одинъ и тотъ же смыслъ. Одни читали: „вотъ я отведу ее *(ἀποφέρω αὐτὴν)*, другіе: прельщу ее *(ἀπατῶ αὐτὴν)*, различными выраженіями, какъ я сказалъ, указывая на одну и ту же мысль“. Эту мысль Кириллъ Александрійскій выше поясняетъ такъ: „се азъ соблажню ю“—„отъ постыднаго и несправедливаго къ тому, что приноситъ пользу, и какъ прежде пути ея съ пользою преграждались терніями, чтобы она не владѣла своими любовниками, такъ и теперь она, повидимому, соблазняется милосердіемъ Божіимъ, будучи направляема къ добродѣтели“ [4]). Но намъ кажется, что въ ст. 16 содержатся не обѣтованія только милости Божіей Израилю,

[1]) 259 стр.
[2]) Стр. 177.
[3]) Field.
[4]) Здѣсь же на стр. 86.

но и прещенія за служеніе Вааламъ и забвеніе Іеговы (предыдущій стихъ). Нѣкоторые комментаторы [1]) справедливо думаютъ, что לָכֵן указываетъ на предшествующіе грѣхи и слѣдующее за нихъ наказаніе. לָכֵן [2]) координируетъ ст. 16 и слѣд. съ 8 и 11. Различіе ст. 16 и слѣд. по сравненію съ 8 и 11 и слѣд. то, что при прещеніяхъ, описанныхъ въ ст. 8 и 11, наказанія имѣются въ виду, главнымъ образомъ, какъ кара извѣстнаго преступленія (хота она и ведетъ къ пресѣченію преступленія; см. объясн. къ ст. 8 и 9); въ данномъ же мѣстѣ при наказаніи, возвѣщаемомъ Іеговою, имѣется въ виду главнымъ образомъ педагогическая цѣль—воспитаніе народа Божія и возвращеніе его къ Іеговѣ (Nowack). Іегова, воздѣйствуя на блуднаго Израиля наказаніемъ, присоединяетъ къ этому милосердіе, воспитывающее грѣшника, „свидѣтельство любви своей“ [3]); эта мысль оттѣняется въ текстѣ, и съ 17 ст. предсказанія принимаютъ характеръ обѣтованій лучшаго времени для Израиля [4]).

וְהֹלַכְתִּיהָ הַמִּדְבָּר. „И приведу ее въ пустыню“. Удаленіе въ пустыню предполагаетъ удаленіе изъ страны, текущей млекомъ и медомъ, изъ Ханаана. Но и это выраженіе „удалю въ пустыню“ понимается, впрочемъ, различно. Іеронимъ его толкуетъ: „приведу въ пустыню, т. е. выведу ее изъ золъ, какъ прежде изъ рабства Египетскаго“ [5]); по Ефрему Сирину: „удалю ее (народъ Израильскій) отъ сообщества съ народами языческими“ [6]) и т. п. LXX евр. выраженіе והלכתיה [7]) המדבר перевели *καὶ τάξω αὐτὴν ὡς ἔρημον*, слав.: „и учиню ю, яко пустыню“. LXX, какъ мы сказали выше, поняли слова לָכֵן הנה אנכי מפתיה, а отсюда и весь стихъ in sensu malo. Результатомъ этого и явилась передача

---

[1]) Nowack, стр. 27; Bachmann, Töttermann и др.

[2]) לָכֵן значитъ: „поэтому, за это“, какъ и у LXX въ данномъ мѣстѣ—*διὰ τοῦτο*.

[3]) Hengstenberg, стр. 288—289.

[4]) Nowack., ibid.

[5]) Стр. 117.

[6]) 129 стр.

[7]) המדבר, по Graetz'y, надо исправить въ המדברה. Такъ еще находимъ въ спискахъ 96 и 145 у Кенникотта. Но для такого исправленія нѣтъ данныхъ.

евр. выраженія והלכתיה המדבר образнымъ, какъ бы поясняющимъ [1]). Предпочтеніе должно отдать масоретскому тексту. Согласное съ нимъ чтеніе мы находимъ у Симмаха *(καὶ ἀπάξω αὐτὴν εἰς τὴν ἔρημον), εἰς ἔρημον* вмѣсто *ὡς ἔρημον* находимъ еще въ нѣсколькихъ греческихъ спискахъ [2]). Буквально сходный съ евр. подлинникомъ переводъ даютъ Пешито и Вульгата. Изъ новѣйшихъ комментаторовъ одни разумѣютъ подъ „пустыней“ мѣсто наказанія, другіе—мѣсто наказанія и вмѣстѣ надежды. Orelli говоритъ: „пустыня здѣсь мѣсто бѣдности, печали и безпомощности, гдѣ Богъ опять приблизится (къ Израильтянамъ) и будетъ говорить къ нимъ, страна штрафа, гдѣ они опамятуются..., *плѣнъ*“. Плѣнъ, дѣйствительно, описывается въ свящ. книгахъ пророковъ, какъ мѣсто изгнанія (Ос. 8, 13), и пустыня понимается, какъ мѣсто наказанія (напр., Іезекіиля 20, 33—38). „Подъ пустыней“, говоритъ Cheyne, „Осія мыслитъ не просто мѣсто, которое лежитъ между Ханааномъ и землею плѣна, но самый плѣнъ или изгнаніе. Пребываніе въ странѣ язычника кажется для благочестиваго израильтянина похожимъ на скитаніе въ пустынѣ“ [3]). Keil [4]) на основаніи снесенія ст. 16 съ 17 справедливо видитъ въ обоихъ типическое изображеніе будущаго въ образѣ хорошо извѣстнаго каждому Израильтянину прошедшаго, въ образѣ изведенія Израиля изъ Египта въ землю Ханаанскую. Пустыня—это пустыня Аравійская. Она упоминается здѣсь по тому значенію, какое она имѣла для странствующаго по ней Израиля. Это было мѣсто испытанія и воспитанія народа избраннаго, а время странствованія—время, „когда Господь воспитывалъ въ своемъ народѣ, съ одной стороны, чрезъ голодъ и разнаго рода лишенія, сознаніе его безсилія и необходимости въ помощи Божіей, съ другой, чрезъ чудесное вспомоществованіе ему въ нуждѣ, довѣріе къ Его всемогуществу,—воспитывалъ для того, чтобы возбудить въ народѣ сердечную любовь къ исполненію Его заповѣдей и вѣрную привязан-

---

[1]) Сн. ст. 5. Еще объясн. Кирилла Алекс.

[2]) Holmes: (XII. corr. ab. antiq. m.), 42, 62, 86, 130, 147, 239, 240, 311.

[3]) Стр. 54.

[4]) За нимъ Wünsche, Nowack.

ность къ Нему“ [1]). Пониманіе Orelli и Keil'я вполнѣ соединимы. Пустыня, въ которую Господь поведетъ Израиля не съ цѣлію уничтоженія его, а возрожденія—это не какая-л. промежуточная страна между Ханааномъ и землею плѣна, а сама страна изгнанія. Это *фактически. Символически*—эта пустыня Аравійская по тому значенію, которое плѣнъ будетъ имѣть для Израиля: пустыня—по общему значенію ея, какъ символа для страны изгнанія (Cheyne), Аравійская—по значенію ея въ символической картинѣ 16 и 17 стиховъ. Израиль кланяется Вааламъ и забылъ Господа. Но Я, какъ бы такъ говоритъ Господь, напомню Израилю о Себѣ, Я повліяю на него (מְפַתֶּיהָ), отведу его въ пустыню, воспитаю наказаніями и милостынями, буду говорить о Себѣ къ сердцу его, наказаніями и благодѣяніями буду будить его совѣсть и религіозное сознаніе [2]).

**Гл. 2, ст. 17.**

וְנָתַתִּי לָהּ אֶת־כְּרָמֶיהָ מִשָּׁם וְאֶת־עֵמֶק עָכוֹר לְפֶתַח תִּקְוָה וְעָנְתָה שָׁמָּה כִּימֵי נְעוּרֶיהָ וּכְיוֹם עֲלוֹתָהּ מֵאֶרֶץ־מִצְרָיִם׃

*Καὶ δώσω αὐτῇ τὰ κτήματα αὐτῆς ἐκεῖθεν καὶ τὴν κοιλάδα Ἀχὼρ διανοῖξαι σύνεσιν αὐτῆς. καὶ ταπεινωθήσεται ἐκεῖ κατὰ τὰς ἡμέρας νηπιότητος αὐτῆς καὶ κατὰ τὰς ἡμέρας ἀναβάσεως αὐτῆς ἐκ γῆς Αἰγύπτου.*

***И дамъ ей оттуда виноградники ея и долину Ахоръ, въ преддверіе надежды; и она будетъ пѣть тамъ, какъ во дни юности своей и какъ въ день выхода своего изъ земли Египетской.***

„И дамъ ей оттуда виноградники ея“. Евр.: וְנָתַתִּי לָהּ אֶת־כְּרָמֶיהָ מִשָּׁם. По Hitzig'у, здѣсь или иронія, такъ какъ въ пустынѣ не можетъ быть виноградниковъ, или Осія понимаетъ виноградники въ смыслѣ содомскихъ. (Втор. 32, 32) [3]). Cheyne, неправильно понимая въ предыдущемъ стихѣ לכן... המדבר (въ смыслѣ: увлеку, освобожу изъ пу-

[1]) Такъ объясняетъ педагогическое значеніе странствованія въ пустынѣ Израиля Смирновъ (стр. 25) по Keil'ю, стр. 42.

[2]) „וְדִבַּרְתִּי עַל־לִבָּהּ“. דבר על־לב—говорить къ сердцу кого-л. (Быт. 34, 3; 50, 21; Суд. 19, 3; Ис. 40, 1—2), какъ у LXX—убѣждать (Симмахъ: *νουθετήσω*, ср. Пешито), говорить въ совѣсти кого-л.

[3]) Стр. 14 по комент. его изд. 1852 г.

стыни, плѣна), неправильно комментируетъ и מִשָּׁם..... וְנָתַתִּי стиха 17-го. Какъ скоро блудная жена, объясняетъ онъ все данное выраженіе, оставитъ пустыню, съ того времени (-מִשָּׁם) Іегова возвратитъ ей отнятые у нея виноградники (сн. ст. 14) [1]). И пониманіе даннаго выраженія Hitzig'омъ и пониманіе Cheyne неправильны. Hitzig упускаетъ изъ виду מִשָּׁם: не „въ пустынѣ" будутъ даны виноградники, а „оттуда". Cheyne неправильно понимаетъ מִשָּׁם, какъ нарѣчіе времени. Нѣкоторые, очень немногіе, лексикографы [2]) склонны разсматривать מִשָּׁם въ томъ же смыслѣ, но, во-первыхъ, такое значеніе нарѣчію מִשָּׁם и они придаютъ только по отношенію къ данному мѣсту (Ос. 2, 17), во вторыхъ, во всѣхъ многочисленныхъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта מִשָּׁם употребляется несомнѣнно [3]) въ значеніи „оттуда", что и данный сомнительный случай заставляетъ подводить подъ общую рубрику. Нарѣчіемъ мѣста передаютъ מִשָּׁם въ данномъ случаѣ и древніе переводы евр. подлинника: LXX — ἐκεῖθεν, Пешито—illinc (Waltonus), Vulgata—ex eodem loco, арабскій—inde (Waltonus). Изъ непосредственнаго чтенія ясно, что מִשָּׁם относится по связи къ הַמִּדְבָּר ст. 16 [4]). „Оттуда", т. е. изъ пустыни, дамъ имъ виноградники. Нѣкоторые толковники объясняютъ: оттуда, изъ пустыни, т. е., въ состояніи униженія и безпомощности Израиль придетъ къ раскаянію и сознанію своей грѣховности. Результатомъ будетъ дарованіе ему милости Богомъ,—„виноградниковъ" его. Такъ, „оттуда", изъ пустыни, возсіяетъ для Израиля заря новой жизни [5]). Другіе толкуютъ иначе: „оттуда", изъ пустыни, т. е. Израиль тотчасъ, по выходѣ изъ пустыни и вступленіи въ землю обѣтованную, вступитъ и въ обладаніе ею и наслажденіе ея благами [6]). Послѣднее объясненіе имѣетъ въ виду болѣе фактическую сторону,

[1]) Стр. 54. Ibid. Keil.
[2]) Изъ древнихъ, см. у Simson'a, стр. 100, примѣч.
[3]) По Mandelcern'у нами провѣрены всѣ мѣста и употребленіе מִשָּׁם, какъ союза мѣста, несомнѣнно явствуетъ изъ всѣхъ мѣстъ Библіи.
[4]) Simson, стр. 100.
[5]) Nowack, Wunsche и др.
[6]) Смирновъ, стр. 23. Ibid. Keil, Ефремъ Сиринъ, еп. Палладій и др.

конечные результаты воздѣйствія Божія на Израиля. Первое же объясненіе указываетъ на внутренній смыслъ слова משם, на воздѣйствіе Божіе въ пустынѣ: по отношенію къ Израилю результатомъ этого воздѣйствія явится исправленіе Израиля и возвращеніе ему благъ земныхъ. Замѣтимъ, что слова: אֶת-כְּרָמֶיהָ у LXX переданы *τὰ κτήματα αὐτῆς*. Drusius хочетъ исправить *τὰ κτήματα* въ *τὰ κλήματα*, но для этого мы ни въ какомъ изъ греческихъ списковъ нашей книги не находимъ подтвержденія. Болѣе справедливымъ намъ кажется объясненіе Simson'омъ этой замѣны своеобразностью LXX, „частымъ употребленіемъ синекдохи—болѣе общаго вмѣсто частнаго“ [1]). Переводъ евр. подлинника безъ синекдохи мы находимъ у Симмаха (сходно съ еврейскимъ: *τοὺς ἀμπελῶνας αὐτῆς)* и въ Пешито [2]). Уже это говоритъ за подлинность еврейскаго текста.

„И долину Ахоръ въ преддверіе надежды“. Евр.: וְאֶת-עֵמֶק עָכוֹר לְפֶתַח תִּקְוָה. Изъ св. отцовъ, къ мнѣнію которыхъ присоединяются теперь новые толковники, одни видѣли въ этомъ картину прошлаго, которая должна была повториться, другіе указывали на значеніе совершившихся въ долинѣ Ахоръ событій. „Какъ отцы ваши“, поясняетъ вслѣдъ за Ефремомъ Сиринымъ еп. Палладій [3]), „положили начало обладанію своимъ древнимъ наслѣдіемъ (Палестиною) на долинѣ Ахоръ; такъ и по освобожденіи отъ плѣна, возвращеніе долины Ахоръ будетъ началомъ возвращенія и прочихъ владѣній: это будетъ какъ бы дверью, началомъ исполненія вашей надежды (Ефр. Сир.)“. Блаж. Θеодоритъ, наоборотъ, видитъ въ этихъ словахъ Осіи указаніе на событія изъ книги І. Навина 7, 23 слѣд. „Вмѣсто *Ахорову* въ сирскомъ переводѣ нашелъ я *Ахарову*“, пишетъ онъ [4]), „Ахаръ же при Іисусѣ Навинѣ

[1]) Стр. 101 (здѣсь же мнѣніе Drusius'а). По смыслу слово כרמיה обозначаетъ здѣсь болѣе общее благоденствіе народа, какъ Keil объясняетъ (стр. 43).

[2]) Еще безъ синекдохи переданъ евр. подлинникъ у Акилы: „*τοὺς ἀμπελουργοὺς αὐτῆς*“, какъ у Іеронима „vinitores ejus“, очевидно, только иная корректура: כֹּרְמֶיהָ.

[3]) Стр. 18—19; ср. Ефремъ Сиринъ, стр. 129.

[4]) 259 стр. Былъ побитъ камнями Аханъ, а не Ахаръ, а долина, гдѣ онъ былъ побитъ, названа Ахоръ (См. по евр. Б., І. Навина 7 гл. ст. 24 и 26).

всенародно побить камнями. Но по смерти его Израильтяне, плача и сѣтуя, умилостивили Бога. Поэтому здѣсь пророкъ даетъ разумѣть, что и они (современные ему іудеи) плѣненіемъ приведены будутъ въ сознаніе своихъ прегрѣшеній“. Въ событіяхъ долины Ахоръ проявилась и правда Божія, карающая преступленіе, и любовь Его, такъ какъ Богъ по очищеніи преступленія обратилъ милости свои народу. Такъ и теперь Онъ грѣхи общества очиститъ и своею милостью прикроетъ, „во гнѣвѣ Его наказанія обнаружится вмѣстѣ съ тѣмъ и милосердіе прощенія“ [1]). Долина, въ которой совершено было преступленіе Ахана, названа Ахоръ: „смятеніе“. Дается долина „въ преддверіе надежды“: какъ тогда смятеніе смѣнилось послѣ искорененія преступленія и покаянія радостью, такъ и теперь изъ пустыни, въ которую привели Израильтянъ грѣхи ихъ, они будутъ освобождены чрезъ свое раскаяніе и любовь Божію [2]). Упоминаніемъ долины Ахоръ пророкъ будитъ въ современникахъ, съ одной стороны, сознаніе грѣховъ и необходимость раскаянія въ нихъ; съ другой, сознаніе величія всепрощающей любви Божіей. LXX переводятъ евр. לפתח תקוה словами: „*διανοῖξαι σύνεσιν αὐτῆς*“; *σύνεσις*—это именно сознаніе, основанное на воспоминаніяхъ и опытѣ прошлаго. LXX, очевидно, читали לפתח, какъ infinit. Pi., также и Пешито. Согласно съ масоретскимъ подлинникомъ пишетъ Симмахъ: *εἰς θύραν ἐλπίδος;* Іеронимъ: ad aperiendam spem. У Акилы и Ѳеодотіона *σύνεσιν* LXX-ти замѣнено *ὑπομονὴν* [3]). Еще Ѳеодоритъ варіируетъ *ἀνεῴξασθαι τὴν ὑπομονὴν αὐτῆς* [4]). Въ этихъ варіаціяхъ отразилась трудность пониманія въ масоретскомъ подлинникѣ даннаго мѣста. У LXX же въ передачѣ разсмотрѣнной половины 17 стиха можно вообще замѣтить стремленіе оттѣнить не фактическую сторону имѣющихъ совершиться событій, а аллегорическій смыслъ словъ пророка съ указаніемъ на воспитаніе народа Израильскаго Богомъ чрезъ бѣдствія и милости Ему, чтобы тѣмъ и другимъ поста-

[1]) Смирновъ, стр. 25, по Keil'ю.
[2]) Wünsche, Simson, Bachmann и др.
[3]) Syro-hex. Ср. Sebök, стр. 12.
[4]) По нѣкоторымъ спискамъ *διανοῖξαι*. См. Field.

вить его въ должныя отношенія къ Іеговѣ. Первая половина 17 ст. рисуетъ отношенія Іеговы къ Израилю въ имѣющемъ окрѣпнуть вновь союзѣ ихъ. Вторая половина стиха содержитъ предсказаніе, какъ Израиль воспріиметъ дѣйствія Промысла Божія и отзовется на голосъ Іеговы.

„И она“, читаемъ во второй половинѣ 17 стиха, „будетъ пѣть тамъ [1]) (וְעָנְתָה שָׁמָּה), какъ во дни юности своей и какъ въ день выхода своего изъ земли Египетской“. Славян. по LXX: „и смирится тамо по днемъ дѣтства своего“. Толковниками различно комментируется слово וְעָנְתָה. Корень ענה. имѣетъ нѣсколько значеній: 1) „отвѣчать“, 2) „пѣть“, 3) „быть усмиреннымъ, униженнымъ“ [2]). Каждое изъ этихъ значеній прилагается комментаторами къ глаголу ענה въ данномъ именно мѣстѣ. Одни переводятъ ענה „отвѣчать“ (Scholz, Nowack, Hengstenberg, Orelli), точнѣе „отзываться“ (Keil и др.), и понимаютъ 17б въ приложеніи къ народу Израильскому, который „на дѣятельную любовь Божію отзовется фактическимъ проявленіемъ своей благодарности Богу за Его милости“ [3]), готовностью исполнять его заповѣди и хранить Завѣтъ съ Нимъ. Такое же значеніе придано ענה въ переводахъ даннаго мѣста у Өеодотіона *(ἀποκριθήσεται)* и у Акилы *(ὑπακούσει)* [4]). Другіе толковники предпочитаютъ для ענה въ данномъ мѣстѣ значеніе „пѣть“. Іеронимъ считаетъ болѣе удобнымъ „ענתה съ евр. понимать *κατὰ λέξιν*, т. е. въ смыслѣ будетъ запѣвать (praecinet)“ и обосновываетъ это стремленіемъ пророка, „разъ... упомянувъ о долинѣ Ахоръ и вкратцѣ коснувшись всей исторіи выхода изъ Египта и путешествія въ святую землю, также и теперь удержать историческое уподобленіе. Какъ при выходѣ изъ земли Египетской, послѣ потопленія Фараона въ Черномъ морѣ, Марія взяла тимпанъ и возликовала, такъ и теперь,

---

[1]) Какъ обычное שָׁם, имѣетъ только значеніе мѣста (напр., Іер. 18, 2; Ис. 34, 15 и пр.). Здѣсь по противоположенію מִשָּׁם (слѣд., и послѣднее нарѣчіе мѣста, ср. объясн.).

[2]) Gesenius, HWB. „Что ענה совмѣщаетъ въ себѣ эти три значенія, этого нельзя отрицать“, по словамъ Wünsche, стр. 84.

[3]) Смирновъ, 25 стр., по Keil'ю.

[4]) Ibid. халдейскій переводъ.

какъ въ дни юности своей, когда (Израиль) вышелъ изъ земли Египетской, она будетъ пѣть и ликовать“ [1]). И послѣдующіе комментаторы, видя въ данномъ выраженіи указаніе на фактъ прошлаго, предпочитаютъ переводить ענה словомъ „пѣть“ [2]). Въ Вульгатѣ ענתה передано canet, а переводы Акилы и Θеодотіона Іеронимъ пытается истолковать примѣнительно къ своему пониманію слова ענתה. „Переводы Акилы и Θеодотіона“, говоритъ онъ, „изъ которыхъ первый поставилъ ὑπακούσει, т. е. *будетъ слушать*, а второй ἀποκριθήσεται, т. е. *будетъ отвѣчать*, имѣютъ сходство съ нашимъ въ томъ смыслѣ, что когда одни начнутъ пѣть, то другіе будутъ отвѣчать чрезъ общее пѣніе“ [3]). Іеронимъ разумѣетъ антифонное пѣніе; такимъ было дѣйствительно и пѣніе Маріамъ (Исх. 15, 20), и въ приложеніи только къ такому пѣнію употребляется въ языкѣ Ветхаго Завѣта глаголъ ענה. „Пѣть“—это второе, производное значеніе глагола ענה, отъ перваго „отвѣчать, отзываться“, какъ въ антифонномъ пѣніи. Первое значеніе глагола ענה должно предпочесть и для даннаго мѣста. Значеніе „пѣть“ не вполнѣ приложимо потому, что говорится не объ отдѣльномъ актѣ, а объ общемъ настроеніи общества Израильтянъ. 17б стихъ, сказали мы, изображаетъ, какъ отзовется на призывъ Іеговы плѣнный Израиль. Онъ также, какъ предки его въ Египтѣ, пробудится отъ религіозно-нравственнаго сна, будетъ стремиться исполнять завѣты Іеговы и станетъ къ нему въ должныя отношенія (связь съ 18 ст.). При такомъ пониманіи не уничтожается параллель будущаго съ прошедшимъ: Израиль въ будущемъ отзовется такою же радостью и благодарностью Богу за его изведеніе изъ пустыни, какая выразилась въ пѣніи Маріамъ и ликованіи народа по выходѣ изъ Египта. LXX евр. וענתה שמה передаютъ: *καὶ ταπεινωθήσεται ἐκεῖ*, придавая глаголу ענה значеніе „быть усмиреннымъ, униженнымъ“, также въ арабскомъ переводѣ. Bachmann, защитникъ такой передачи ענתה [4]), понимаетъ 17 ст. въ томъ

[1]) Блаж. Іеронимъ, стр. 179.
[2]) Maurer, Rosenmüller, Simson, Wünsche, Sharpe и др.
[3]) Стр. 179.
[4]) Стр. 23—24. Ср. слова Wünsche, стр. 85.

смыслѣ, что наказаніями и милостью Іеговы смиренъ будетъ жестоковыйный народъ и устыдится при сознаніи, какою неблагодарностью отвѣчалъ онъ на даруемыя ему блага жизни: въ такомъ состояніи внѣшняго и внутренняго переворота находился Израиль и во дни юности своей. Близко къ переводу LXX подходитъ переводъ Симмаха: *κακωθήσεται*. LXX, какъ мы отмѣчали уже, при передачѣ 17 стиха обращаютъ вниманіе въ общемъ символѣ на внутренній переворотъ въ Израилѣ подъ дѣйствіемъ мудраго Воспитателя; такъ и здѣсь, при переводѣ עָנְתָה, они оттѣнили эту сторону. Ближе къ первоначальному значенію текста стоятъ, какъ мы сказали, переводы Θеодотіона и Акилы, изъ которыхъ послѣдній вообще отличается точностью въ передачѣ еврейскаго подлинника. Замѣчательно, что и LXX въ той же главѣ ст. 23—24 передаютъ глаголъ ענה чрезъ *ἐπακούω* (прислушиваться, внимать, отвѣчать, отзываться), т. е. согласно съ передачей его у Акилы въ разбираемомъ стихѣ [1]).

**Гл. 2, ст. 18—19.**

וְהָיָה בַיּוֹם־הַהוּא נְאֻם־יְהוָה תִּקְרְאִי אִישִׁי וְלֹא־תִקְרְאִי־לִי עוֹד בַּעְלִי׃ וַהֲסִירֹתִי אֶת־
שְׁמוֹת הַבְּעָלִם מִפִּיהָ וְלֹא־יִזָּכְרוּ עוֹד בִּשְׁמָם׃

*Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει Κύριος, καλέσει με Ὁ ἀνήρ μου, καὶ οὐ καλέσει με ἔτι Βααλείμ· καὶ ἐξαρῶ τὰ ὀνόματα τῶν Βααλεὶμ ἐκ στόματος αὐτῆς, καὶ οὐ μὴ μνησθῶσιν οὐκέτι τὰ ὀνόματα αὐτῶν.*

***И будетъ въ тотъ день, говоритъ Господь, ты будешь звать Меня: мужъ мой, и не будешь болѣе звать Меня: Ваали. И удалю имена Вааловъ отъ устъ ея, и не будутъ болѣе вспоминаемы имена ихъ.***

За переворотомъ, который произойдетъ въ вѣрованіи и поведеніи народа еврейскаго, наступитъ счастливое будущее; Израильтяне будутъ имѣть полную и неизмѣнную любовь къ ихъ Господу и станутъ въ должныя отношенія къ Нему. Эти отношенія и рисуетъ далѣе про-

[1]) Не лишне замѣтить, что Пешито передаетъ ענה согласно съ LXX, но syro-hex. ближе къ переводу Акилы (Field).

рокъ подъ образомъ отношеній мужа и жены. „И будетъ въ тотъ день, говоритъ Господь, ты будешь звать Меня: мужъ мой, и не будешь болѣе звать Меня: Ваали“.

Прежде всего, сдѣлаемъ нѣсколько краткихъ замѣчаній о текстуальной сторонѣ стиха. Graetz въ его „Emendationes“ находитъ нужнымъ въ масоретскомъ текстѣ при первомъ תִּקְרְאִי („и будетъ звать“) добавить לִי, какъ это стоитъ при второмъ תקראי. Предположеніе о пропускѣ לי при первомъ תקראי не лишено основаній: לי при первомъ глаголѣ передаютъ всѣ греч. переводы [1]), Пешито и Vulgata, да и въ нѣкоторыхъ спискахъ еврейскаго текста имѣется эта прибавка (Kennicott: 30, 109). Но съ другой стороны, эта прибавка въ переводахъ могла быть сдѣлана по смыслу. Еврейское תִּקְרְאִי LXX и Пешито передаютъ безлично. Отсюда, очевидно, у Акилы, Симмаха и Θеодотіона несоотвѣтствіе соединенныхъ чрезъ καὶ формъ глагола: первое תקראי передано καλέσει μὲ, а второе—καλέσεις με [2]). בַּעְלִי LXX перевели: Βααλείμ, т. е. поняли בעל, какъ собственное имя Ханаанскаго божества, и приняли בעלי за множественное число. Но בַּעְלִי не множественное, а единственное съ суффиксовымъ мѣстоимѣніемъ. Болѣе точный переводъ слова בעלי по еврейскому подлиннику, находимъ у Акилы: ἔχων μὲ, т. е., отдѣляя суффиксъ, Акила переводитъ слово בעל по его аппеллятивному значенію. בעל въ евр. языкѣ, дѣйствительно, употребляется и въ нарицательномъ значеніи: „господинъ или хозяинъ“ [3]) и въ значеніи собственнаго имени для языческаго божества. Въ какомъ значеніи употреблено בעל въ данномъ мѣстѣ,—на этотъ вопросъ комментаторы 18 стиха отвѣчаютъ различно. Simson понимаетъ בעל по его аппеллятивному значенію, какъ употребительный синонимъ къ אִישׁ, и своеобразно объясняетъ 18 ст. По его объясненію, при имѣющихъ установиться между Іеговою и Израилемъ отношеніяхъ

---

[1]) Такъ у LXX въ обоихъ случаяхъ: καλέσει με.

[2]) Καλέσεις μέ—ближе къ еврейскому подлиннику.

[3]) Gesenius. HWB. Оно употреблялось именно для обозначенія мужа жены, какъ синонимъ съ אִישׁ. Доказательства этого см. въ статьѣ Елеонскаго „Хр. Чт.“ 1900 г., Декабрь, стр. 918 и слѣд. Ср. „Хр. Чт.“ 1882 г. 11—12 кн. стр. 638 и слѣд.

взаимнолюбящихъ супруговъ, Израиль не будетъ называть Бога בעל—„господинъ“, а אִישׁ—„мужъ“, такъ какъ первое выражаетъ болѣе *страхъ*, а второе *любовь*, какою проникнется къ Богу благодарный и счастливый народъ [1]). Keil, за нимъ Wünsche и др. толковники, понимая בעל, какъ собственное имя ханаанскаго божества, объясняютъ ст. 18 въ томъ смыслѣ, что Израиль не будетъ уподоблять истиннаго Бога Ваалу, смѣшивать ихъ почитанія и прилагать къ Іеговѣ названіе ханаанскаго божества. Но противъ этого надо замѣтить, что, при всей склонности Израильтянъ къ язычеству, смѣшеніе представленій Бога откровенія и языческихъ боговъ никогда, даже въ эпоху почти массоваго забвенія культа Іеговы, не доходило до отожествленія боговъ и смѣшенія ихъ именъ. Пророкъ Илія при Ахавѣ предлагаетъ народу, собравшемуся на Кармилѣ, избрать для своего служенія „Іегову или Ваала“; очевидно, народъ понималъ различіе обозначаемыхъ этими именами боговъ (3 Цар. 18, 21. 24 и слѣд.) [2]). Да и по другимъ основаніямъ пониманіе даннаго мѣста Keil'емъ и Wünsche не можетъ быть принято. Simson справедливо замѣчаетъ, что при такомъ пониманіи стихъ 18 вполнѣ исчерпывалъ бы смыслъ стиха 19, а Wellhausen, исходя изъ такого пониманія ст. 18, считаетъ необходимымъ признать его глоссой по отношенію къ 19 стиху [3]). Послѣднее основано именно на неправильномъ пониманіи בעל въ значеніи собственнаго имени. „Пониманіе здѣсь слова *баалъ* въ смыслѣ собственнаго имени ханаанскаго божества“, говоритъ проф. Елеонскій [4]), „невозможно, потому что чрезъ это явно нарушается соотвѣтствіе двухъ предложеній, составляющихъ стихъ, нарушается единство образа, избраннаго пророкомъ для обозначенія будущихъ отношеній Израильскаго народа

---

[1]) Simson, стр. 103—104.

[2]) Nowack (стр. 31 его моногр.; Ср. Bachmann, стр. 24, примѣч.) замѣчаетъ, что это возраженіе устранимо, и пониманіе даннаго мѣста у Keil'я и Wünsche можетъ быть принято, если подъ בעל разумѣть статуи золотыхъ тельцовъ. Но объясненіе Nowack'a—натяжка: ст. 18 говоритъ вообще о почитаніи. Ср. объясн. къ ст. 10 и 19.

[3]) Стр. 100. Ср. Nowack, его комментарій „на 12 мал. прор.“ стр. 22.

[4]) „Хр. Чт.“ 1900 г. XII. 923 стр.

къ Богу, такъ какъ при этомъ въ одной части рѣчи оказывалось бы употребленнымъ у пророка нарицательное слово („мужъ"), а въ другой собственное имя („Ваалъ"), стоящее внѣ связи съ отношеніями жены къ мужу". Дѣйствительно, какой же смыслъ, какая противоположность тогда въ именахъ? При пониманіи בעל, какъ собственнаго имени, естественнѣе было бы ожидать, вмѣсто „мужъ мой", именъ—„Іегова", „Адонай", вообще какого-либо имени истиннаго Бога. Понимая слово בעל въ ст. 18 по его аппеллятивному значенію, проф. Елеонскій такъ объясняетъ мысль пророка: пророкъ хочетъ сказать, что любовь народа къ Богу въ будущемъ, послѣ его земного нравственнаго возрожденія, будетъ такъ сильна, и отвращеніе къ Ваалу такъ велико, что „въ своихъ воззваніяхъ къ Богу народъ будетъ избѣгать даже словъ, одинаковостью своихъ звуковъ напоминающихъ имя *Ваала*, и для обозначенія своихъ близкихъ отношеній къ Богу, подобныхъ отношеніямъ жены къ мужу, будетъ употреблять не слово „баалъ", а слово „мужъ", имѣющее тотъ же смыслъ, но не возбуждающее мысли объ языческомъ божествѣ" [1]). Такое пониманіе даннаго стиха мы находимъ у блаж. Іеронима [2]). Оно, несомнѣнно, правильнѣе, чѣмъ объясненіе Simson'а, также, какъ мы видѣли, понимающаго בעל по его аппеллятивному значенію. Мы привели выше замѣчаніе Simson'а противъ пониманія בעל у Keil'я и Wünsche. Это замѣчаніе у Simson'а направленно собственно противъ пониманія בעל у Іеронима [3]). Но справедливое замѣчаніе, исключающее пониманіе Keil'я, Wünsche и др., оно не говоритъ ничего, кажется намъ, противъ пониманія Іеронима и проф. Елеонскаго. При послѣднемъ пониманіи ст. 18 не

---

[1]) Елеонскій. Ibid. стр. 921—922. „Баалъ" въ его нарицательномъ значеніи „господинъ" употреблялось, дѣйствительно, израильтянами въ приложеніи къ Богу откровенія. Это Елеонскій доказываетъ выше, стр. 919 и слѣд. Указываетъ онъ и на то, что у Израильтянъ отвращеніе къ имени Ваала въ позднѣйшее время, послѣ Осіи, дѣйствительно, явилось и выразилось въ замѣнѣ въ сложныхъ собственныхъ именахъ слова „баалъ" словомъ „бошетъ" („срамъ", „постыдное"). См. стр. 921, прим. 2. Ср. „Хр. Чт." 82 г. 11—12; стр. 638.

[2]) Стр. 181.

[3]) Simson цитируетъ Іеронима и возражаетъ ему. Ibid. 103—104 стр.

исключаетъ ст. 19: 18 ст. говоритъ объ отношеніяхъ Израиля къ Іеговѣ [1]), ст. 19—объ отношеніи Израиля къ языческимъ божествамъ. Въ ст. 19 читаемъ: „и удалю имена Вааловъ отъ устъ ея“ [2]). Ср. Зах. 13, 2; Соф. 1, 4 и др. Отъ устъ Израиля будутъ удалены имена Ваала, т. е. при отвращеніи ко всему, напоминающему идолослуженіе, исчезнетъ культъ Ваала и всѣ слѣды его, такъ что даже забудутся имена ложныхъ боговъ. „И не будутъ вспоминаемы имена ихъ“ [3]), точнѣе съ евр.: „и не будутъ вспоминаемы (т. е. Ваалы) въ именахъ ихъ“, такъ какъ, объясняетъ Kimchi [4]), „имъ (Вааламъ), кромѣ имени Ваалъ, давались другія имена“. Ср. замѣчанія относительно множеств. הבעלים къ ст. 15.

**Гл. 2, ст. 20.**

וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית בַּיּוֹם הַהוּא עִם-חַיַּת הַשָּׂדֶה וְעִם-עוֹף הַשָּׁמַיִם וְרֶמֶשׂ הָאֲדָמָה וְקֶשֶׁת וְחֶרֶב וּמִלְחָמָה אֶשְׁבּוֹר מִן-הָאָרֶץ וְהִשְׁכַּבְתִּים לָבֶטַח׃

*Καὶ διαθήσομαι αὐτοῖς διαθήκην ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ μετὰ τῶν θηρίων τοῦ ἀγροῦ καὶ μετὰ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἑρπετῶν τῆς γῆς· καὶ τόξον καὶ ῥομφαίαν καὶ πόλεμον συντρίψω ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ κατοικιῶ σε ἐπ’ ἐλπίδι.*

*И заключу въ то время для нихъ союзъ съ полевыми звѣрями, и съ птицами небесными, и съ пресмыкающимися по землѣ; и лукъ, и мечъ, и войну истреблю отъ земли той, и дамъ имъ жить въ безопасности.*

При новыхъ, имѣющихся установиться, отношеніяхъ Израиля къ Богу, какъ жены къ мужу, Богъ дастъ этой вѣрной и любящей женѣ внѣшнее благоденствіе и увѣн-

[1]) Пророкъ обрисовываетъ эти отношенія, указывая одну *характерную* черту ихъ, именно, какъ жена—Израиль—будетъ звать своего мужа—Іегову.

[2]) „Отъ устъ ея“. Graetz въ его „Emendationes“ почему то считаетъ нужнымъ замѣнить масоретское מפיה чрезъ מפיהם, т. е. „отъ устъ ихъ“, а „не ея“. Но рѣчь о женщинѣ (символъ Израиля), какъ въ предыдущихъ стихахъ. Суффиксъ един. ч. находимъ въ переводѣ LXX *(ἐκ στόματος αὐτῆς)* и Пешито. Смѣна лицъ—втораго („будешь звать“) на первое („не удалю“)—объясняется живостью рѣчи.

[3]) Какъ и у LXX и въ слав.: „и не вспомянутся къ сему имена ихъ“.

[4]) См. у Wünsche, стр. 90.

чаетъ жизнь страны ея безопасностью и миромъ. Какъ прежде Богъ наказывалъ блуднаго Израиля опустошеніемъ его виноградниковъ и смоковницъ чрезъ полевыхъ звѣрей (ст. 14), такъ о будущемъ Господь говоритъ: „и заключу въ то время для нихъ союзъ [1]) съ полевыми звѣрями, и съ птицами небесными, и съ пресмыкающимися по землѣ“ [2]). Лукъ, мечъ и война [3]) будутъ истреблены „отъ земли той“ и Богъ дастъ странѣ жизнь мира. Еврейское выраженіе וְהִשְׁכַּבְתִּים לָבֶטַח LXX передаютъ не точно: „*καὶ κατοικιῶ σε ἐπ᾽ ἐλπίδι*“. Точно передаетъ еврейскій подлинникъ Русская Библія: „дамъ имъ жить въ безопасности“ [4]). Также переводитъ масоретскій текстъ и Пешито. Акила: *καὶ κοιμήσω αὐτοὺς εἰς πεποίθησιν*. Еще у Симмаха читаемъ: *καὶ κατοικίσω αὐτοὺς ἐν εἰρήνῃ* [5]), а по нѣкоторымъ спискамъ у Симмаха и Акилы: *ἀμερίμνως εἰς πεποίθησιν*“ [6]).

### Гл. 2, ст. 21—22.

וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי לְעוֹלָם וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בְּצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים׃ וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בֶּאֱמוּנָה וְיָדַעַתְּ אֶת־יְהוָה׃

*Καὶ μνηστεύσομαί σε ἐμαυτῷ εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ μνηστεύσομαί σε ἐμαυτῷ ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἐν κρίματι καὶ ἐν ἐλέει καὶ ἐν οἰκτιρμοῖς, καὶ μνηστεύσομαί σε ἐμαυτῷ ἐν πίστει, καὶ ἐπιγνώσῃ τὸν κύριον.*

***И обручу тебя Мнѣ на вѣкъ, и обручу тебя Мнѣ въ правдѣ и судѣ, въ благости и милосердіи. И обручу тебя Мнѣ въ вѣрности, и ты познаешь Господа.***

Сказавъ о томъ, что внѣшнее благосостояніе будетъ возвращено народу Израильскому послѣ его раскаянія и

---

[1]) „Заключить завѣтъ“—כָּרַת בְּרִית, очевидно, отъ обряда при заключеніи завѣта—разсѣченія жертвеннаго животнаго, специальное греч.: *ὅρκια τέμνειν*, но у LXX переводится *διατίθημι διαθήκην*, какъ здѣсь, еще у Осіи 10, 4; Быт. 15, 18; 21, 27; 21, 23 и т. д.

[2]) Евр. רֶמֶשׂ, собственно не черви, а ползающее, дождевое, легко подвижное животное страны; אֲדָמָה, собственно „верхняя часть земли, прахъ, персть“ (отъ „דם“),—въ отличіе отъ „אֶרֶץ“.

[3]) Ср. къ 1, 5.

[4]) שָׁכַב—„покоиться, отдыхать“; Hiph. „позволить кому успокоиться“.

[5]) Θеодотіонъ: *καὶ κατοικιῶ αὐτοὺς ἐν πεποιθήσει* (Field).

[6]) Field.

обращенія къ Богу и завѣта съ Нимъ, пророкъ продолжаетъ описаніе этого завѣта. „И обручу тебя Мнѣ“. Евр.: וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי. Глаголъ אָרַשׂ (въ Piel съ לְ: полюбить кого, обручиться съ кѣмъ) употребляется въ Ветхомъ Завѣтѣ, когда говорится объ обрученіи съ непорочною дѣвою. (Втор. 20, 7; 28, 30; ср. 22, 23. 25. 27). Подъ образомъ такого обрученія представляется и здѣсь союзъ Бога съ Израилемъ; старое не только прощается блудной женѣ, но и совершенно забывается (Keil). „Какая благость Божія!“ восклицаетъ Іеронимъ при чтеніи даннаго мѣста [1]). „Когда блудница, блудодѣйствовавшая со многими любовниками и за преступленіе преданная звѣрямъ, возвращается къ мужу, то говорится ей не о примиреніи, а объ обрученіи... Когда человѣкъ беретъ жену, то дѣву дѣлаетъ женщиною, то есть не-дѣвою, а когда Богъ соединяется съ блудницами, то обращаетъ ихъ въ дѣвъ (сн. Іерем. 3, 4; Ап. Павл. 2 Кор. 11, 2)“. Въ троекратномъ повтореніи словъ „и обручу“ Іеронимъ видитъ указаніе на союзъ съ Авраамомъ, Израилемъ и на Новый Завѣтъ [2]). Но мы видѣли, о какомъ союзѣ здѣсь рѣчь. Троекратное повтореніе глагола говоритъ о величіи и торжественности рѣчи, соотвѣтствующихъ торжественности совершаемаго акта обрученія. Nowack видитъ въ этомъ повтореніи еще указаніе на три момента союза, или точнѣе—на три стороны его [3]). Это во первыхъ союзъ на вѣкъ (לְעוֹלָם), во вторыхъ, въ правдѣ (בְּצֶדֶק) и судѣ (וּבְמִשְׁפָּט), въ благости (וּבְחֶסֶד) и милосердіи (וּבְרַחֲמִים), и, въ третьихъ, въ вѣрности (בֶּאֱמוּנָה). Во первыхъ, союзъ новый будетъ вѣренъ и неразрывенъ, онъ переживетъ всѣ теченія времени, между тѣмъ какъ прежній союзъ вслѣдствіе невѣрности жены былъ только временнымъ. Правда и судъ, благость и милосердіе—условія этого союза со стороны Бога. Правда—צֶדֶק—это субъективная праведность, какъ свойство Божіе. Судъ—מִשְׁפָּט—это объективная правда, какъ проявляющаяся на дѣлѣ. Orelli хочетъ видѣть въ צֶדֶק и מִשְׁפָּט указаніе на человѣческія добродѣтели, которыя разсматриваются, какъ даръ Бога. Но такое понима-

---

1) Стр. 183.
2) 183—184 стр.
3) Моногр. 32—33 стр.

ніе не имѣетъ аналогіи въ Ветхомъ Завѣтѣ [1]), да и по контексту рѣчь о свойствахъ и условіяхъ Завѣта со стороны Бога. Далѣе говорится: „въ благости и милосердіи“, а это отношенія только Іеговы къ Израилю, а не наоборотъ [2]). Не справедливы поэтому и іудейскіе толковники, которые видятъ въ בצדק ובמשפט указаніе на правосудіе и совершенство суда у Израильтянъ. משפט—собственно значитъ „прямота“, „правдивость“. משפט—это отраженіе въ жизни צדק, это объективная правда: норма поступковъ, справедливый судъ и правильное исполненіе его приговоровъ [3]). Keil ложно видитъ въ этомъ словѣ указаніе на какой-то какъ бы карающій и охранительный въ отношеніи завѣта судъ Божій надъ Израилемъ. По его объясненію, чрезъ „праведный судъ“ очиститъ Господь Израиля отъ всего скверпаго и порочнаго, и, такимъ образомъ, уничтожитъ все, что только можетъ со стороны общества вести къ нарушенію завѣта съ Богомъ [4]). משפט—это необходимое условіе завѣта, постоянное его свойство, какъ завѣта правды (ср. Іер. 23, 5; Исаіи 1, 27). „Въ благости и милосердіи“. LXX: *ἐν ἐλέει καὶ ἐν οἰκτιρμοῖς*, т. е. въ милости и состраданіи. Это—проявленія любви Бога, условія союза со стороны именно Іеговы. По связи и послѣдующее „обручу въ вѣрности“ можетъ быть понято только въ приложеніи къ Богу: это какъ-бы клятва въ непоколебимости, вѣрности, вѣчности Завѣта. Это—вѣрность Божественная [5]). „И ты познаешь Іегову“, евр.: וְיָדַעַתְּ אֶת־יְהוָה [6]), не сказано אלהים, а יהוה, потому что познаніе Бога—слѣдствіе обрученія, союза, а יהוה—Богъ завѣта: такимъ познаютъ Его. Вульгата даетъ именно такой смыслъ: et scies,

---

[1]) Nowack. *„Коммент. на 12 мал. пр“, стр.* 23.

[2]) Nowack. Моногр. стр. 33.

[3]) См. Orelli, Nowack, Wünsche. LXX при переводѣ масор. подлинника оттѣняютъ въ словѣ משפט мысль о справедливомъ судѣ: *κρίμα*.

[4]) Стр. 45.

[5]) Hengstenberg. Ср. Кириллъ Алекс., 101—102 стр.

[6]) Дагешъ въ ת въ словѣ וְיָדַעַתְּ Nowack объясняетъ „заимствованіемъ, *несмотря на патахъ, для твердости изъ* первоначальной формы יָדַעַתְ.“ Здѣсь не исключеніе и не описка: וְיָדַעַתְּ въ этомъ же видѣ встрѣчается во многихъ мѣстахъ В. З.: Ис. 49, 23; 60, 16; Іез. 16, 62; 22, 16; Зах. 2, 15; Руѳь 3, 4 и др.

quia ego Dominus, т. е. Iегова. Чтенiе это находитъ основанiе въ Вавилонскомъ кодексѣ изданiя Strack'а (וידעת כי את-יהוה). Большинство кодексовъ у Кенникотта имѣетъ также: כי את ,כי и даже כי אני и כי את אני. Но, съ другой стороны, за точность масоретскаго чтенiя безъ כי говорятъ переводъ LXX, всѣ древнiе греческiе переводы, Пешито и арабскiй. Познанiе Бога, о которомъ здѣсь рѣчь, это познанiе, по словамъ Cheyne, „не просто интеллектуальное, но опирающееся на духовный опытъ и обнаруживающееся въ нравственной дѣятельности“ [1]). Объ этомъ познанiи Осiя говоритъ нѣсколько разъ (4, 1; 5, 4. 6; 6, 3. 6) и этого познанiя блудному Израилю не доставало: „дѣла ихъ“, говоритъ пророкъ объ Израильтянахъ (5, 4), „не допускаютъ ихъ обратиться къ Богу своему, ибо духъ блуда внутри ихъ, и Господа они не познали“. Какъ все зависитъ отъ воли Iеговы, такъ и познанiе Его: оно явится слѣдствiемъ обрученiя Имъ Себѣ Израиля.

Въ дальнѣйшемъ изображенiи лучшихъ временъ для Израиля Осiя опять переходитъ къ внѣшнимъ благамъ—благословенiю Iеговы.

**Гл. 2, ст. 23—25.**

והיה ביום ההוא אענה נאם-יהוה אענה את-השמים והם יענו את-הארץ: והארץ
תענה את-הדגן ואת-התירוש ואת-היצהר והם יענו את-יזרעאל: וזרעתיה לי בארץ
ורחמתי את-לא רחמה ואמרתי ללא-עמי עמי-אתה והוא יאמר אלהי:

*Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει Κύριος, ἐπακούσομαι τῷ οὐρανῷ, καὶ αὐτὸς ἐπακούσεται τῇ γῇ, καὶ ἡ γῇ ἐπακούσεται τὸν σῖτον καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ἔλαιον, καὶ αὐτὰ ἐπακούσεται τῷ Ἰεζραέλ. καὶ σπερῶ αὐτὴν ἐμαυτῷ ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἀγαπήσω τὴν Οὐκ ἠγαπημένην, καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ λαῷ μου Λαός μου εἶ σύ, καὶ αὐτὸς ἐρεῖ Κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ.*

*И будетъ въ тотъ день, Я услышу, говоритъ Господь, услышу небо, и оно услышитъ землю; и земля услышитъ хлѣбъ, и вино и елей; а сiи услышатъ Изреель. И посѣю ее для Себя на землѣ, и помилую Непомилованную, и скажу не Моему народу: ты Мой народъ, а онъ скажетъ: Ты мой Богъ!*

Будетъ полная гармонiя въ отношенiяхъ между Iеговою и Израилемъ. Осiя картинно изображаетъ это: услы-

[1]) Стр. 56.

шаны будутъ Богомъ небеса, небесами — моленія земли, землею—хлѣбъ, вино и елей, а просьбы о ихъ ниспосланіи возсылаетъ Изреель. „Услышу, говоритъ Господь, услышу“. Первое אֶעֱנֶה (услышу) многіе толковники понимаютъ абсолютно [1]). Повтореніе אענה можетъ быть легко объяснимо чрезъ вставку небольшаго вводнаго предложенія („говоритъ Господь“). Первое אענה мы не находимъ ни въ одномъ изъ греч. списковъ, оно отсутствуетъ въ Пешито и Вульгатѣ [2]). Съ одинаковой вѣроятностью можно предположить, что въ еврейскомъ лишнее אענה было внесено переписчиками, или что въ греч. и Пешито оно было опущено переводчиками или переписчиками или переведено съ еврейскаго, въ которомъ уже былъ пропускъ перваго אענה. „И оно“, т. е. небо, הַשָּׁמַיִם, „услышитъ землю“. LXX: *καὶ αὐτὸς ἐπακούσεται τῇ γῇ*. Въ нѣкоторыхъ греческихъ спискахъ *αὐτὸς* замѣнено чрезъ *καὶ οὐρανὸς* [3]); очевидно, *οὐρανὸς* внесено, какъ поясняющее, точнѣе переводъ остальныхъ греч. списковъ—*καὶ αὐτὸς*—въ соотвѣтствіе съ масоретскимъ текстомъ; съ масоретскимъ текстомъ согласны Пешито и Вульгата. „Хлѣбъ, вино и елей“, ср. объясн. къ ст. 10 [4]). „Сіи услышатъ Изреель“. По снесенію יִזְרְעֶאל съ начальными словами слѣдующаго стиха וּזְרַעְתִּיהָ לִּי имя „Изреель“ скорѣе должно быть понято въ данномъ мѣстѣ по его аппеллятивному значенію, какъ „Богъ сѣетъ“. Simson [5]), понимая въ 1, 4 „Изреель“ по его аппеллятивному значенію—„Богъ разсѣетъ“, чтобы удержать и здѣсь это значеніе для „Изреель“, переводитъ וּזְרַעְתִּיהָ: „и разсѣю“. Nowack справедливо находитъ такой переводъ для даннаго слова невозможнымъ по контексту. Чтобы согласить 2, 24 и 1, 4, онъ отрицаетъ употребленіе имени „Изреель“ въ 1, 4 по его аппеллятивному значенію [6]).

---

[1]) Hengstenberg, Simson, Keil, Wünsche, и др.

[2]) Ср. еще Simson'а, стр. 105, примѣч.

[3]) Алекс., Мархаліанскій списки и нѣкоторые у Holmes'а. Другіе греч. списки имѣютъ *οἱ οὐρανοὶ* въ соотвѣтствіе съ множ. формой еврейскаго השמים. Ibid. Вульгата.

[4]) См. Field,—замѣчанія о своеобразномъ переводѣ этихъ словъ у Акилы.

[5]) Стр. 105 и 106.

[6]) Моногр., стр. 35—36.

Cheyne также думаетъ, что имя „Изреель“ въ 1, 4 отмѣчено только по его историческимъ ассоціаціямъ [1]. Что имя „Изреель“ употреблено въ 1, 4 по его „историческимъ ассоціаціямъ“, это нами достаточно было разъяснено (см. объясн. къ 1, 4), но въ тоже время мы замѣтили что нельзя отрицать употребленія въ 1, 4 имени „Изреель“ и по его аппеллятивному значенію, какъ намека на будущую судьбу десятиколѣннаго царства. За это говоритъ такое же употребленіе именъ двухъ другихъ дѣтей пророка Осіи. Аппеллятивное же значеніе имени „Изреель“ для 1, 4, по мнѣнію большинства толковниковъ, есть—„Богъ разсѣетъ“. Но не соглашаясь съ Nowack'омъ, нельзя съ другой стороны согласиться съ переводомъ у Simson'a וזרעתיה 2, 25: „и разсѣю“. Мы, прежде всего, сомнѣваемся, говоритъ ли, дѣйствительно, сосѣдство יזרעאל ст. 24 и וזרעתיה ст. 25 что-либо въ пользу того или другаго аппеллятивнаго значенія יזרעאל. Если согласиться съ этимъ, то тогда въ употребленіи יזרעאל можно видѣть „игру словъ“: יזרעאל значитъ „Богъ разсѣетъ“ и „Богъ сѣетъ“, и въ 1, 4 оно употреблено въ первомъ значеніи, въ 2, 24 — во второмъ. Но едвали וזרעתיה говоритъ за новое значеніе имени יזרעאל (ср. 1, 4; 2, 2). Правдоподобнѣе, что יזרעאל и въ 2, 24 употреблено въ томъ же значеніи, какъ 1, 4: „Богъ разсѣетъ“. Вѣдь рѣчь о будущемъ къ народу *еще разсѣянному*, вѣдь это предсказаніе *еще Изреелю*, какъ называетъ пророкъ Израиля. Если и есть игра словъ, то это въ переходѣ отъ 24 ст. къ 25. Отъ названія „Изреель“ пророкъ переходитъ къ будущему: это будущее увидитъ Израиля уже не разсѣяннымъ, не „Изреелемъ“, а сѣменемъ посѣяннымъ, возрастающимъ и процвѣтающимъ. „И Я посѣю ее для Себя на землѣ“, говоритъ Осія отъ лица Іеговы, т. е. ту женщину, которая будетъ обручена Богу, Израиля. И какъ изъ разсѣяннаго народа Израиль будетъ обращенъ Іеговою въ сѣмя для Него (לי), такъ (продолжаетъ Осія предсказаніе) изъ непомилованнаго (Лорухама) народъ обратится въ помилованный (Рухама), изъ отвергнутаго Богомъ (Лоамми) народъ содѣлается *Его* народомъ (Амми).

[1]) Стр. 57.

Что пророкъ сопоставляетъ названія Лорухама съ будущимъ помилованіемъ народа и Лоамми съ Амми, сопоставляетъ вслѣдъ за словами „и посѣю ее“,—не говоритъ ли за наше предположеніе, что וּזְרַעְתִּיהָ сказано о будущемъ по противоположенію настоящему, выраженному въ названіи народа „Изреель“? „И помилую Непомилованную [1]) и скажу не Моему народу: ты Мой народъ, а онъ скажетъ: Ты мой Богъ“ (ст. 25). Измѣнятся отношенія Іеговы къ народу еврейскому, Іегова обручится съ нимъ для вѣчнаго союза, измѣнятся и имена, съ которыми Богъ обращается къ народу. Народъ же познаетъ Его, какъ Іегову (ст. 22), и на призывъ Его къ завѣту вѣчному отвѣтитъ Ему: אֱלֹהָי (Ты—Богъ мой), какъ бы выразитъ этимъ свое согласіе и клятвенно скрѣпитъ союзъ съ Іеговою.

---

[1]) Евр. וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה, у LXX передано: „*καὶ ἀγαπήσω τὴν Οὐκ ἠγαπημένην*, а въ нѣкоторыхъ спискахъ (Алекс., Марх. и во многихъ по Holmes'у) „*ἐλεήσω... ἠλεημένην*“. Ср. къ этому 1, 6, гдѣ לֹא רֻחָמָה у LXX передано *Οὐκ ἠλεημένην*. См. замѣчанія къ 1, 6 о значеніи евр. глагола רחם.

# Часть третья.

---

## (Объясненіе 3, 1—5).

Содержаніе: повелѣніе Божіе пророку „пойти еще и полюбить“ женщину, „любимую мужемъ и прелюбодѣйствующую“ (1, ст.), исполненіе пророкомъ повелѣнія Господня (2—3 ст.) и указаніе символическаго значенія пророческихъ дѣйствій при этомъ (4—5 ст.).

---

### Гл. 3, ст. 1.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי עוֹד לֵךְ אֱהַב-אִשָּׁה אֲהֻבַת רֵעַ וּמְנָאָפֶת כְּאַהֲבַת יְהוָה אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהֵם פֹּנִים אֶל-אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְאֹהֲבֵי אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים׃

*Καὶ εἶπεν Κύριος πρός μέ Ἔτι πορεύθητι καὶ ἀγάπησον γυναῖκα ἀγαπῶσαν πονηρὰ καὶ μοιχαλίν, καθὼς ἀγαπᾷ ὁ θεὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ, καὶ αὐτοὶ ἐπιβλέπουσιν ἐπὶ θεοὺς ἀλλοτρίους καὶ φιλοῦσιν πέμματα μετὰ σταφίδος.*

*И сказалъ мнѣ Господь: иди еще, и полюби женщину, любимую мужемъ, но прелюбодѣйствующую, подобно тому, какъ любитъ Господь сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются къ другимъ богамъ, и любятъ виноградныя лепешки ихъ.*

„И сказалъ мнѣ Господь: иди еще, и полюби женщину“. Евр. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי עוֹד לֵךְ אֱהַב-אִשָּׁה. Одни изъ толковниковъ считаютъ עוֹד опредѣляющимъ при ויאמר, другіе— при לך. Umbreit, Scholz и др.[1]), связывая עוד съ ויאמר, видятъ въ עוד прямую противоположность къ תְּחִלַּת 1, 2. Umbreit относитъ עוד къ ויאמר по связи съ общимъ пониманіемъ у него разсказовъ 1 и 3 гл. о событіяхъ жизни

[1]) Еще Schegg. Graetz въ своихъ „Emendationes“ отмѣчаетъ: עוד non עוד לך, sed אלי עוד, т. е., относитъ עוד къ ויאמר יהוה אלי.

пророка. Онъ повелѣніе пророку жениться на блудницѣ, бракъ его съ Гомерью и рожденіе отъ нея дѣтей считаетъ за дѣйствительные факты въ жизни пророка, въ повелѣніи же Господа „идти еще и полюбить женщину“ видитъ продолженіе того же приказанія, а не повелѣніе вторичнаго брака. Для подтвержденія этого онъ и относитъ עוד къ ויאמר [1]). Если отнести עוד къ לך, разсуждаетъ Wünsche [2]), то это было бы аргументомъ противъ Umbreit'a, оно означало бы повтореніе брака пророка, а „повтореніе указывало бы на недѣйствительность“, т. е. символичность брака Осіи, ergo—на неправильность пониманія Umbreit'a. Насколько правильно это разсужденіе Wünsche,—объ этомъ рѣчь впереди [3]). Здѣсь замѣтимъ только, что несомнѣнно правильнѣе опредѣлить сначала, къ чему относится עוד, а затѣмъ уже и на основаніи этого дѣлать выводъ, содержится ли въ новыхъ рѣчахъ Господа приказаніе пророку вторичнаго брака или нѣтъ. Новѣйшіе толковники относятъ עוד къ לך и приводятъ основанія для этого. Прежде всего, возражая Umbreit'у и др., указываютъ, что עוד противоположность не къ תחלת 1, 2, а скорѣе къ שמעו 4, 1. Въ 1 и 3 главахъ содержатся повелѣнія Господа *пророку*, въ 4 и слѣдующихъ—вѣщанія Бога *народу*. Прибавимъ къ этому: если бы עוד указывало на постепенность повелѣній Господа, о которыхъ рѣчь въ 1 и 3 гл. (עוד—תחלת), то עוד собственно было бы излишне: ו въ ויאמר—waw consecutivum и достаточно говоритъ о постепенности обращеній Господа къ пророку [4]). Указываютъ еще на то, что у LXX и въ Пешито עוד масоретскаго текста отнесено ясно къ לך [5]), и прибавляютъ, что въ масоретскомъ текстѣ עוד поставлено впереди, очевидно, для силы выраженія [6]). Что עוד относится

[1]) Simson, стр. 107; Nowack, моногр. 37 стр.

[2]) Стр. 103.

[3]) При общихъ разсужденіяхъ въ „Приложеніи“.

[4]) Пешито такъ переводитъ начало 3 главы: „deinde (=масор. „ו“) dixit mihi Dominus: vade rursus (=עוד) ama mulierem“ и т. д. (Waltonus).

[5]) Wünsche, Bachmann, Nowack и др.

[6]) Keil, стр. 47.

къ לך, это, по Bachmann'у [1]), ясно и изъ масоретской акцентуаціи всего выраженія 3, 1а. Дѣйствительно, при словахъ יהוה אלי, предшествующихъ עוד, мы находимъ раздѣлительные акценты [2]), а подъ עוד и послѣдующимъ לך—акценты соединительные [3]). Ко всему этому Nowack въ своей монографіи прибавляетъ, что „выраженіе ויאמר עוד едва ли естественно для еврейскаго языка, скорѣе можно было бы ожидать ויוסף לאמר или что-либо подобное, между тѣмъ отношеніе עוד къ לך имѣетъ аналогію въ Зах. 11, 15" [4]).

„Иди еще и полюби жену"; евр.: עוֹד לֵךְ אֱהַב-אִשָּׁה, какъ-бы въ соотвѣтствіе 1, 2: „иди, возьми себѣ жену", евр: לך קח-לך אשת. Этого соотвѣтствія мало еще, конечно, чтобы сказать, что אהב אשה, какъ и לקח אשה (см. объясн. къ 1, 2), говоритъ о заключеніи союза брачнаго. Наоборотъ, нѣкоторые комментаторы думаютъ, что здѣсь рѣчь не о заключеніи, а о возстановленіи брачнаго союза и его знаковъ или о простомъ принятіи пророкомъ женщины въ домъ. Съ этими мнѣніями мы встрѣтимся ниже. Здѣсь замѣтимъ, что изъ содержанія только понятія אהב и употребленія этого глагола въ священномъ языкѣ Ветхаго Завѣта, дѣйствительно, нельзя сдѣлать точнаго вывода, о заключеніи ли брачнаго союза въ данномъ мѣстѣ рѣчь, о возстановленіи ли его, или о чемъ другомъ. Это можетъ быть уяснено развѣ изъ связи съ послѣдующимъ, съ общимъ разсказомъ о вторичномъ повелѣніи Господа и исполненіи этого повелѣнія пророкомъ. Объ этомъ ниже.

Женщина, которую Богъ повелѣваетъ пророку полюбить, такъ опредѣляется: אֲהֻבַת רֵעַ וּמְנָאָפֶת, „любимую мужемъ, но прелюбодѣйствующую" (по Р. Б.). אֲהֻבַת רֵעַ — у LXX переведено ἀγαπῶσαν πονηρά, „любящую зло", также передано въ Пешито. Очевидно, эти переводы читали по иной, чѣмъ у масоретовъ, корректурѣ: אֹהֶבֶת רַע [5]). Боль-

---

[1]) Стр. 28—29.

[2]) Надъ אלי—Ребіа, а надъ יהוה самый малый раздѣлительный—Гэрешъ.

[3]) Подъ первымъ—Магпахъ, подъ вторымъ—Мунахъ.

[4]) Стр. 37.

[5]) Есть еще корректура Benary אֲהֻבַת רֵעַ. При такой корректурѣ автору ея приходится для смысла всего стиха признать безъ основаній

шинство толковниковъ, правда, часто не аргументируя своего взгляда [1]), считаютъ неправильнымъ чтеніе LXX и Пешито. Но можно указать и нѣкоторыя данныя въ пользу точности масоретскаго текста. При переводѣ евр. подлинника LXX и Пешито, очевидно, неправильно прочли רֵעַ, пунктировавъ רֵעַ, а не רֵעַ, и въ связи съ этимъ придали и אהבת форму дѣйствительнаго залога. Но, во первыхъ, изъ связи съ ומנאפת видно, въ чемъ заключалась вина женщины, и, во вторыхъ, изъ параллелизма со 2-ой половиной стиха ясно, что болѣе подходяще чтеніе אֲהֻבַת רֵעַ: „какъ любитъ Господь сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются къ другимъ богамъ“. Подозрѣвать точность масоретской пунктуаціи нѣтъ основаній, наоборотъ, греч. переводы Акилы и Симмаха подтверждаютъ корректуру масоретовъ. У Акилы евр. אהבת רע переведено: *ἠγαπημένην τῷ πλησίον*, а у Симмаха: *ἠγαπημένην ὑφ' ἑτέρου* [2]). Что значитъ רֵעַ? Keil говоритъ, что „רע, который любитъ женщину, *можетъ* значить только „супругъ“ или „возлюбленный“. О супругѣ это слово несомнѣнно употреблено у Іер. 3, 20; Пс. Пс. 5, 16“ [3]) Wünsche, напротивъ, говоритъ, что רֵעַ всегда на языкѣ Ветхаго Завѣта значитъ „другъ“, „товарищъ“, „возлюбленный“ и никогда „супругъ“. Мѣста, на которыя ссылается Keil, Wünsche, а равно и Nowack не считаютъ безусловно доказательными. Въ Пѣсн. Пѣсн. 5, 16 רע, дѣйствительно, можетъ значить „возлюбленный“ (своей невѣсты, ср. 5, 1). У Іереміи же (3, 20) слово רע пріобрѣтаетъ значеніе супругъ по контексту и чрезъ суффиксъ (מֵרֵעָהּ), а въ нашемъ мѣстѣ такого опредѣленія при רע нѣтъ [4]). Отсюда, на основаніи только употребленія רע въ языкѣ Ветхаго Завѣта нельзя еще установить, о су-

---

послѣдующее ומנאפת глоссой. См. подробныя замѣчанія объ этой корректурѣ Nowack'а (стр. 37) и Bachmann'а (29 стр.).

[1]) Wünsche и Simson.

[2]) Еще въ нѣкоторыхъ спискахъ Кенникотта вмѣсто רע читается ריע, а это расширенное скорѣе изъ רֵעַ, чѣмъ изъ רֵעַ (Gesenius. HWB. Ср. Іова 6, 27: רֵיעֲכֶם).

[3]) Въ комментаріи Keil'я по изд. 1866 г. (стр. 50) добавлено: „и нигдѣ о любовникѣ“. Ibid. у Бродовича, стр. 167. Замѣчательно, что въ комм. Keil'я изд. 1873 г. эти слова вычеркнуты.

[4]) Wünsche, стр. 104—105; Nowack, моногр. стр. 38.

пругѣ или возлюбленномъ рѣчь въ разбираемомъ нами выраженіи 3, 1. רע ***можетъ*** указывать на супруга (Keil, Wünsche, Nowack), но вопросъ, указываетъ ли רע и въ данномъ мѣстѣ на супруга женщины, можетъ быть рѣшенъ только на основаніи контекста и тѣсно связанъ съ вопросомъ, какъ понимать повелѣніе Господа пророку „идти еще и полюбить женщину“. Объ этомъ ниже. Здѣсь замѣтимъ только, что указаніе на супруга женщины въ словахъ אהבת רע видятъ Keil, Töttermann, Orelli и др. Общее значеніе *„близкій“* даютъ еврейскому רע въ данномъ мѣстѣ Hengstenberg, Simson, Wünsche, Nowack, Cheyne, Valeton. Въ древнихъ греческихъ переводахъ еврейскаго текста, отличающихся точностію по отношенію къ еврейскому подлиннику,—у Акилы и Симмаха, — мы находимъ передачу, которая также не даетъ слову רע ни значенія „супругъ“, ни значенія „другъ, возлюбленный“. Первый, какъ мы видѣли, רע передаетъ—*τῷ πλησίον*, Симмахъ — *ὑφ᾽ ἑτέρου* [1]), понимая, очевидно, רֵעַ въ смыслѣ человѣка, вообще имѣющаго какое-л. отношеніе, человѣка близкаго, что можетъ быть отнесено равно и къ супругу и къ возлюбленному.

Пророку повелѣвается полюбить женщину, „любимую близкимъ и прелюбодѣйствующую“. Исполненіе этого повелѣнія должно было символизировать, что „Господь любитъ сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются къ другимъ богамъ и любятъ виноградныя лепешки ихъ“ (3, 1б).

„И любятъ виноградныя лепешки ихъ“. Такъ Русская Библія передаетъ масоретское: וְאֹהֲבֵי אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים. Большинство новѣйшихъ толковниковъ производятъ אשישה отъ корня אשש, „быть твердымъ, крѣпкимъ“, отсюда אשישה (еще 2 Цар. 6, 19, по Р. Б.; 1 Параллип. 16, 3)—„что либо прессованное“; אישי ענבים — „прессованныя изъ винограда лепешки“. Что такой способъ приготовленія лепешекъ былъ обычнымъ,—подтвержденіе этого Simson и Wünsche находятъ у Псевдоіонафана и въ Мишнѣ [2]). „Лепешки

---

[1]) Относительно перевода Симмаха Field, впрочемъ, замѣчаетъ: „Fortasse Sym. scripsit *ὑφ᾽ ἑταίρου*“.

[2]) См. Simson, 109; Wünsche, стр. 107.

эти“, пишетъ Wünsche, „служили частію для подкрѣпленія путешественниковъ, частію употреблялись для жертвъ. Въ языческомъ ханаанскомъ культѣ онѣ составляли главную часть жертвенныхъ обѣдовъ. Отсюда онѣ могли перейти къ Израильтянамъ..., хотя Тора ничего не знаетъ объ этихъ вкусныхъ жертвоприношеніяхъ и лакомыхъ печеньяхъ“ [1]). Въ различныхъ переводахъ евр. подлинника אשישי ענבים передается различно и неопредѣленно. LXX переводятъ: πέμματα μετὰ σταφίδος [2]), собственно: „печенья съ сушенымъ виноградомъ“; Кириллъ Александрійскій также подъ אשישי ענבים разумѣетъ „печенія съ изюмомъ, можетъ быть, лепешки сдѣланныя съ медомъ, ибо такія печенья приносили обыкновенно въ жертву демонамъ“ [3]); Вульгата переводитъ: vinacia uvarum [4]). Всѣ эти переводы, равно и другіе, мало уясняютъ смыслъ אשישי. Несомнѣнно, что אשישי ענבים были и здѣсь указываются, какъ одна изъ необходимыхъ принадлежностей жертвеннаго ритуала ханаанской религіи. Выраженіе „и любятъ виноградныя лепешки ихъ“ имѣетъ, очевидно, символическій смыслъ. Оно указываетъ на склонность Израиля къ чувственно-грубому служенію Ханаана. Виноградныя лепешки, какъ слабая пища, символизируютъ, по словамъ Keil'я, язычество. „Строгая и суровая религія Іеговы“, говоритъ Keil вслѣдъ за Hengstenberg'омъ [5])—„крѣпкая, здоровая пища, а язычество — слабая пища, которая составляетъ предметъ исканій только избалованныхъ“. Также и Wünsche, соглашаясь съ Hengstenberg'омъ, думаетъ, что язычество только пріятная, но не здоровая, какъ іеговизмъ, пища и, какъ такую, ее символизируютъ אשישי ענבים [6]). Іеронимъ, наоборотъ, думаетъ, что אשישי ענבים изображаютъ язычество, не какъ пріятная пища, а какъ пища, утратившая пріятность. Въ соотвѣтствіе съ этимъ и какъ бы въ

[1]) Wünsche, стр. 107—108.

[2]) Σταφίδων—въ Александрійскомъ, Мархаліанскомъ и многихъ спискахъ по Holmes'у. О значеніи σταφίς см. у Корсунскаго, „Переводъ LXX“, стр. 293.

[3]) Стр. 110.

[4]) Ср. Пешито.

[5]) Keil, 48 стр; Hengstenberg, 315 стр.

[6]) Стр. 108.

подтвержденіе такого пониманія, онъ ставитъ переводы Акилы и Симмаха. Израильтяне, пишетъ онъ [1]), „будучи любимы Господомъ, обращаются къ чужимъ богамъ и идоламъ и любятъ виноградныя выжимки, незаключающія въ себѣ вина и утратившія прежнюю пріятность (gratiam), подобно демонамъ, которые ниспали съ высоты своего достоинства и не имѣютъ ничего изъ прежнихъ даровъ (gratiae), но изсохли и утратили силы вслѣдствіе издавна продолжающейся сухости. Поэтому вмѣсто виноградныхъ *выжимокъ* (vivaciis), что по евр. называется asise, Акила перевелъ *παλαιά*, т. е. *старыя*, Симмахъ *ἀκάρπους*, т. е. *безплодныя*. И не только это виноградныя выжимки, но и старыя виноградныя выжимки, что указываетъ на давніе грѣхи“. При пониманіи символа Hengstenberg'омъ не лишнимъ кажется намъ и приведенное разсужденіе Іеронима: уясненная Іеронимомъ мысль переводовъ Акилы и Симмаха можетъ дополнить пониманіе Hengstenberg'a. אשישי ענבים, символизируя язычество, указываютъ, что послѣднее было пищею, привлекавшею чувственнаго Израиля [2]), но пищею, по сущности своей, безсодержательной (Іеронимъ: „выжимки“), старой (Акила), безплодной (Симмахъ), нездоровой (Hengstenberg).

Hitzig слова ואהבי אשישי ענבים понимаетъ своеобразно. Онъ относитъ ихъ не къ את-בני ישראל, какъ большинство экзегетовъ, а считаетъ опредѣляющими ближайшее—אלהים אחרים, и понимаетъ ихъ въ смыслѣ указанія на языческихъ боговъ, какъ охотниковъ до виноградныхъ лепешекъ [3]). Но объясненію Hitzig'a противорѣчитъ присоединеніе выраженія ואהבי אשישי ענבים чрезъ waw; это координируетъ его съ פנים, какъ относящееся на ряду съ послѣднимъ къ בני ישראל [4]). Кромѣ того, построеніе Hitzig'a уничтожаетъ па-

---

[1]) 186—187 стр.

[2]) „Привлекавшею“, какъ объясняютъ Keil и Wünsche, а „не утратившею пріятность“, какъ думаетъ Іеронимъ: вѣдь сказано: „и любятъ“...

[3]) „Или какъ такихъ“, поясняетъ Wünsche (106 стр.), „которымъ эти лепешки приносятся въ жертвы“. См. Hitzig, стр. 16—17 по комм. изд. 1852 г. Steiner (въ изд. 1881 г.) вычеркиваетъ это мнѣніе Hitzig'a, склоняясь къ мнѣнію большинства экзегетовъ.

[4]) Nowack, моногр., стр. 38—39.

раллелизмъ стиха [1]). Отсюда правильнѣе считать ואהבי координированнымъ съ פנים въ отношеніи къ בני ישראל.

**Гл. 3, ст. 2.**

וָאֶכְּרֶהָ לִּי בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר כָּסֶף וְחֹמֶר שְׂעֹרִים וְלֵתֶךְ שְׂעֹרִים׃

*Καὶ ἐμισθωσάμην ἐμαυτῷ πέντε καὶ δέκα ἀργυρίου καὶ γόμορ κριθῶν καὶ νέβελ οἴνου.*

*И пріобрѣлъ я ее себѣ за пятнадцать серебренниковъ и за хомеръ ячменя и полхомера ячменя.*

„И пріобрѣлъ“, евр: וָאֶכְּרֶהָ· Aben-Esra производитъ это слово отъ глагола נָכַר и въ соединеніи съ послѣдующимъ понимаетъ: „и я познакомился съ нею“ [2]). Но глаголъ נָכַר въ Kal не употребляется, да въ данномъ случаѣ этотъ глаголъ былъ бы и неумѣстенъ, такъ какъ далѣе идетъ рѣчь о цѣнѣ. Большинство новѣйшихъ толковниковъ [3]) производитъ еврейское וָאֶכְּרֶהָ отъ глагола כרה. Этотъ глаголъ по общей другимъ глаголамъ основѣ (גָּרַר ,יָגַר ,כָּרַר ,בָּרַר) имѣетъ двоякое значеніе: 1) копать и 2) покупать, пріобрѣтать. [4]) Правильность производства ואכרה отъ כרה подтверждается передачею этого слова въ другихъ древнихъ переводахъ. Вульгата переводитъ ואכרה по первому значенію глагола כרה—fodi [5]). Акила при его стремленіи въ переводѣ къ буквѣ евр. подлинника передаетъ ואכרה словами: *καὶ ἔσκαψα αὐτήν*. LXX и Пешито передаютъ ואכרה по второму значенію гл. כרה; LXX: *καὶ ἐμισθωσάμην*, Пе-

1) Wünsche, стр. 106; Steiner, стр. 18.
2) По Simson'у, стр. 110.
3) Nowack, Orelli, Wellhausen, Bachmann, Simson, Wünsche, Töttermann, Keil и др.
4) О сродствѣ этихъ понятій въ еврейскомъ языкѣ см. у Штейнберга, слово כרה. Ср. Gesenius, HWB.
5) Іеронимъ, передавая евр. ואכרה—fodi, не отрицаетъ возможности передачи подлинника и по второму значенію глагола כרה. См. стр. 188. Hengstenberg переводитъ כרה „прокалывать“ и думаетъ, что здѣсь рѣчь о „прокалываніи“ уха (стр. 218 слѣд.). Но здѣсь рѣчь о цѣнѣ, на что указываетъ и дальнѣйшее ב („ב“ pretii); если бы כרה имѣло значеніе „прокалывать ухо“, то при немъ стоялъ бы объектъ אֹזֶן Кромѣ того כרה нигдѣ не имѣетъ такого значенія, да и сочетаніе כרה אזן въ Ветхомъ Завѣтѣ ни разу не встрѣчается (Бродовичъ, стр. 114).

шито: emi [1]). Послѣднему значенію для глагола כרה въ данномъ мѣстѣ должно отдать предпочтеніе по связи съ послѣдующими словами. Дагешъ въ אכרה, по признанію большинства толковниковъ, есть дагешъ, т. н., dirimens [2]), а послѣдующее ב въ словѣ בחמשה—„ב" pretii [3]).

Плата, за которую пророкъ пріобрѣтаетъ женщину, указывается двояко—деньгами и натурой: „за пятнадцать сребренниковъ и за хомеръ ячменя и полхомера ячменя". בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר כָּסֶף, т. е. пятнадцать сиклей серебра: שֶׁקֶל, какъ обыкновенная денежная единица, часто опускается (Быт. 37, 28; Второзак. 22, 19 и др.) [4]). Хомеръ—חֹמֶר—евр. мѣра сыпучихъ тѣлъ; хомеръ равнялся 10 эфамъ по Іезек. 45, 11. Летехъ (לֶתֶךְ—въ Ветхомъ Завѣтѣ употребляется только здѣсь), по іудейскимъ преданіямъ, половина חמר'а или כֹּר'а. У LXX евр. בַּחֲמִשָּׁה.....שְׂעֹרִים передается: *πέντε καὶ δέκα ἀργυρίου καὶ γόμορ κριθῶν καὶ νέβελ οἴνου*. Передача словъ וְלֶתֶךְ שְׂעֹרִים чрезъ *νέβελ οἴνου* невѣрна. Текстъ LXX здѣсь испорченъ. Это признаютъ нѣкоторые изъ древнихъ и большинство новѣйшихъ толковниковъ на основаніи древнихъ переводовъ. У Іеронима еще читаемъ: „вмѣсто *гомора* въ еврейскомъ написано *omer*, что всѣ переводчики, кромѣ LXX, перевели греческимъ и въ частности палестинскимъ словомъ corum. И вмѣсто *небела вина* въ еврейскомъ читается *lethech seorim*, что прочіе переводчики перевели чрезъ *ἡμίκορον* ячменя, то есть *полкора*" [5]). „Вѣроятно, переводчикъ", замѣчаетъ Cheyne [6]) относительно словъ греч. перевода—*νέβελ οἴνου*, „не былъ знакомъ съ lethech, что было первоначальной мѣрой". У LXX вообще не особенно точная передача мѣры חֹמֶר чрезъ *γόμορ*; этимъ же именемъ у LXX передается и עֹמֶר (Исходъ 16, 16. 18. 22. 32. 33. 36), а עֹמֶר, по Исх. 16, 36, есть 10 часть эфы, т. е. עֹמֶר - 1/100 חֹמֶר. חֹמֶר—это иначе כֹּר. Такъ передано еврейское חֹמֶר во многихъ древнихъ греческихъ

[1]) Waltonus.
[2]) Nowack, Orelli, Wünsche. См. G.-K. § 20, h; стр. 67.
[3]) G.-K. § 119, p: стр. 374.
[4]) См. Gesenius. HWB.
[5]) Іеронимъ, стр. 187.
[6]) Стран. 59.

переводахъ [1]), также въ Пешито и Вульгатѣ, здѣсь же летехъ понято, какъ половина хомера или кора.

Пророкъ платитъ за женщину 15 сиклей серебра и $1^1/_2$ хомера ячменя. Что это была за плата? Что значилъ или на что указывалъ этотъ поступокъ пророка? Древніе іудейскіе толковники въ платѣ, за какую пророкъ пріобрѣлъ женщину, видятъ символическое указаніе на событія и лица прошлой исторіи Израиля. Такъ, по ихъ мнѣнію, число 15 указывало или на Авраама, Исаака и Іакова съ 12 колѣнами, а хомеръ (=10 эфъ) и летехъ (=5 эфъ) на Моисея, Аарона и Маріамъ съ 12 князьями; или число 15 указывало на 15 день Нисана, какъ день выхода изъ Египта, а хомеръ (=30 сеа) и летехъ (=10 сеа) на дни (40) отъ выхода изъ Египта до прихода къ Синаю и т. п. По справедливому замѣчанію Töttermann'а, который приводитъ всѣ эти фантастическія толкованія, всѣ они не обоснованы и случайны [2]). Новые толковники тоже различно понимаютъ указанную плату пророка за женщину. По однимъ, это плата за рабыню. Разсуждаютъ такъ [3]). По 4 Цар. 7, 1. 16. 18 двѣ сеа ячменя продавались за сикль. Но это было немедленно послѣ прекращенія осады Самаріи, послѣ страшной дороговизны на хлѣбъ (4 Ц. 7, 1. 16). Въ обычное время стоимость ячменя была, очевидно, ниже, примѣрно сикль за эфу (3 сеа). Отсюда, Осія заплатилъ за женщину приблизительно 30 сиклей (15 сиклей+$1^1/_2$ хомера, т. е. 15 эфъ по сиклю); 30 же сиклей была по Исх. 21, 32 цѣна раба. Плату эту пророкъ долженъ былъ заплатить или любовнику рабыни [4]) или ея родителямъ [5]). Въ первомъ случаѣ предполагается, что женщина, покупаемая пророкомъ, была его жена, но бѣжала отъ пророка къ другому и сдѣлалась для пророка „какъ бы чужая", такъ что онъ долженъ былъ ее выкупить. Во второмъ случаѣ плата понимается, какъ обычная плата, вѣно за невѣсту ея родителямъ. Keil видитъ еще въ этой

---

[1]) По Field'у—у Акилы и „прочихъ" (кромѣ Симмаха и Ѳеодотіона).
[2]) Töttermann, стр. 53.
[3]) Смирновъ (стр. 28—29) по Keil'ю; Wünsche, Nowack и другіе.
[4]) Hengstenberg, Nowack и друг.
[5]) Maurer, Rosenmüller, Scholz и др.

платѣ пророка свадебный подарокъ, даръ (מֹהַר), который, по еврейскому обычаю, женихъ давалъ своей невѣстѣ (Быт. 34, 12; Исх. 22, 16; 1 Цар. 18, 25 по Р. Б. и друг.) [1]). Но при всѣхъ этихъ толкованіяхъ многіе вопросы остаются нерѣшенными. Что это женщина была куплена, какъ рабыня или служанка, или что это была жена пророка, которая бѣжала отъ него и сдѣлалась ему какъ бы чужая (?), съ этимъ нельзя согласиться, какъ увидимъ ниже. Что касается обычной платы родителямъ за дочь, то не выяснено, былъ ли этотъ обычай, практиковавшійся вообще на Востокѣ, и у Евреевъ [2]), да и плата въ данномъ случаѣ очень низкая и предназначалась, очевидно, не для этой цѣли, а что это былъ не свадебный подарокъ, ясно изъ אֹהַבְת. Возникаетъ еще вопросъ, почему пророкъ платитъ не сребренниками только, а и натурой? Cheyne [3]) замѣчаетъ относительно повѣствованія пророка о второмъ эпизодѣ изъ его семейной жизни (3, 1—5), что пророкъ говоритъ только то, что нужно для пониманія аллегоріи. Также и Nowack думаетъ [4]), что при повѣствованіи о своей семейной жизни пророкъ обращаетъ вниманіе главнымъ образомъ на тѣ черты ея, которыя символизируютъ отношенія Израиля къ Іеговѣ. Съ этой точки зрѣнія, нѣкоторые изъ новѣйшихъ комментаторовъ вопросъ, почему пророкъ даетъ такую плату за женщину, оставляютъ въ сторонѣ за недостаткомъ точныхъ данныхъ для его разрѣшенія и пытаются выяснить символическій смыслъ такого поступка пророка, какъ плата за женщину 15 сиклей серебра и $1^1/_2$ хомера ячменя. Большинство толковниковъ сопоставляютъ эту плату съ платой за рабыню и думаютъ, что такая плата указываетъ на бѣдственное и униженное состояніе пріобрѣтенной пророкомъ женщины, отсюда—на бѣдственное и угнетенное, *рабское* состояніе Израиля въ плѣну [5]).

---

1) Keil (стр. 49), Schmoller и др.
2) Wünsche.
3) Стр. 59.
4) Моногр., 43 стр.
5) Г. Бродовичъ въ своей диссертаціи ставитъ нѣсколько возраженій этому толкованію. „Предсказаніе пророка Елисея“, говоритъ онъ (стр. 118,

**Гл. 3, ст. 3.**

וָאֹמַר אֵלֶיהָ יָמִים רַבִּים תֵּשְׁבִי לִי לֹא תִזְנִי וְלֹא תִהְיִי לְאִישׁ וְגַם-אֲנִי אֵלָיִךְ׃

*Καὶ εἶπα πρὸς αὐτήν Ἡμέρας πολλὰς καθήσῃ ἐπ' ἐμοί, καὶ οὐ μὴ πορνεύσῃς οὐδὲ μὴ γένῃ ἀνδρί, καὶ ἐγὼ ἐπὶ σοί.*

*И сказалъ ей: много дней оставайся у меня; не блуди и не будь съ другимъ; также и я буду для тебя.*

Пріобрѣтенной за 15 сиклей и $1^1/_2$ хомера ячменя женщинѣ пророкъ ставитъ условія: „и сказалъ ей: много дней оставайся у меня (יָמִים רַבִּים תֵּשְׁבִי לִי), не блуди и не будь съ другимъ (לְאִישׁ), также и я буду для тебя (וְגַם-אֲנִי אֵלָיִךְ).“ „Много дней“, евр. יָמִים רַבִּים, выраженіе для обозначенія

возр. 1), „что въ завтрашній день вслѣдствіе бѣгства Сиріянъ, двѣ сеи=$^2/_3$ ефы ячменя будутъ стоить одинъ сикль (4 Цар. 7, 1. 16. 18), скорѣе можно понимать въ томъ смыслѣ, что цѣна на хлѣбъ падетъ даже ниже постоянной стоимости, чѣмъ въ томъ, что она будетъ превышать послѣднюю только немногимъ. Перемѣну, какую вызоветъ внезапное бѣгство Сиріянъ, пророкъ ставитъ, очевидно, подъ точку зрѣнія самаго рѣзкаго контраста между существующею дороговизною и предстоящею дешевизною (ср. 7, 2 съ 6, 25)“. Но, вѣдь, если бы цѣна „сикль за двѣ сеа“ была и выше немного цѣны обычнаго времени, то контрастъ между такой стоимостью и дороговизной во время осады былъ бы все равно огромный, а этотъ контрастъ между цѣною во время осады и послѣ бѣгства враговъ и хотѣлъ именно отмѣтить пророкъ Елисей. Да и едва ли возможно, чтобы цѣна ячменя сдѣлалась послѣ бѣгства Сиріянъ ниже нормальной, едва ли награбленное Сиріянами дало Израильтянамъ больше, чѣмъ давала въ обычное время плодоносная страна. Бродовичъ недоумѣваетъ еще, почему, если цѣна рабыни была 30 сиклей, пророкъ платитъ серебромъ и ячменемъ (Возр. 2). Текстъ, правда, не даетъ данныхъ для отвѣта на этотъ вопросъ, но это не исключаетъ *возможности* дѣлать сопоставленіе платы пророка съ цѣною раба и предполагать въ поступкѣ пророка извѣстный символическій смыслъ. Бродовичъ возражаетъ еще (3 возр.): „при такомъ толкованіи (т. е. поступка пророка—платы за женщину) было бы несоотвѣтствіе между отобразомъ и первообразомъ“. Несоотвѣтствіе Бродовичъ видитъ въ томъ, что Израиль *послѣ* плѣна приведенъ въ лучшее состояніе (свободы и близости къ Богу), а жена была поставлена пророкомъ въ положеніе, стѣсняющее ея свободу. Но это противорѣчіе остается и при иномъ пониманіи *платы* за женщину и это скорѣе противорѣчіе между образомъ и символизируемымъ въ 3, 4 (какъ этотъ стихъ понимаетъ и самъ Бродовичъ). Плата же за женщину цѣны рабыни объясняется, какъ *указаніе* на униженное положеніе Израиля *въ плѣну*...—Töttermann при его стремленіи расширить, какъ можно болѣе, символическій смыслъ 1, 3, пытается найти таинственный смыслъ въ томъ, что платится—„серебро“, „ячмень“ и т. п. См. его сочиненія стр. 54—55. Ср. Bachmann, стр. 31.

неопредѣленнаго періода времени. תֵּשְׁבִי לִי (отъ יָשַׁב)—значитъ собственно: „оставайся сидѣть мнѣ, т. е. у меня“, у LXX переведено: καθήσῃ ἐπ᾽ ἐμοί. Hitzig תשבי לי толкуетъ: „ты должна остаться мнѣ, т. е. въ моемъ распоряженіи“ [1]). Но такое пониманіе даннаго выраженія исключается предшествующимъ времеобозначеніемъ: что бы тогда значило ימים רבים? ישב по связи съ послѣдующимъ скорѣе должно быть понято въ значеніи „спокойно, праздно сидѣть“, ср. Ис. 30, 7; Іер. 8, 14. Пророкъ, очевидно, имѣетъ въ виду исправленіе женщины и воспитаніе ея въ нравственномъ отношеніи. Съ этою цѣлью онъ даетъ ей повелѣніе „много дней сидѣть у него“. Послѣдующія слова поясняютъ намъ, въ чемъ должно заключаться это сидѣніе: „не блуди и не будь съ другимъ; также и я буду для тебя“. Женщина должна была многіе дни воздерживаться отъ незаконныхъ блудныхъ связей, да и супружескія, законныя отношенія съ пророкомъ не должны были еще начаться. „И не будь съ другимъ“, съ еврейскаго буквально: „не будь съ мужемъ“, т. е. не вступай въ половыя сношенія вообще съ мужчиною. У LXX стоитъ: ἀνδρί, а въ нѣкоторыхъ спискахъ [2]): ἀνδρὶ ἑτέρῳ. Еще Іеронимъ относительно прибавки ἑτέρῳ писалъ: „что касается добавленія въ общепринятомъ (Vulgata) изданіи: *и не будь съ другимъ мужемъ*, то въ евр. сло́ва *съ другимъ* нѣтъ, а просто *не будь съ мужемъ... Не будь съ мужемъ*, мы это понимаемъ такъ, что она вообще ни съ кѣмъ не должна находиться въ связи“ [3]).

„Также и я буду для тебя“, евр.: וְגַם־אֲנִי אֵלָיִךְ. „Трудно объяснимы эти слова“, пишетъ Linden [4]), „по причинѣ краткости выраженія пророка“ [5]). Существуетъ нѣсколько корректуръ и объясненій даннаго выраженія. Отмѣтимъ главныя изъ нихъ.

Ewald переводитъ евр. וגם־אני אליך: „и однако я для тебя (буду) хорошъ“. Что גַּם можетъ означать противополож-

---

[1]) Стр. 18.
[2]) Александрійскій, Мархаліанскій (Swete) и многіе списки у Holmes'а.
[3]) Стр. 188.
[4]) Стр. 739 и слѣд.
[5]) Ibid. Orelli и др.

ность, это ни слѣдуетъ ни изъ Псл. 84, 7, ни изъ Псл. 119, 24 (евр. Б.), мѣстъ, приводимыхъ Ewald'омъ [1]). אל (въ אליך) можетъ выражать „привязанность, расположеніе, симпатіи къ кому-л.": это ясно изъ такихъ мѣстъ Ветхаго Завѣта, какъ 4 Царствъ 6, 11 и Іер. 15, 1 [2]). Даже, если бы передача еврейскаго подлинника Ewald'омъ была возможна, пониманіе исключалось бы контекстомъ. Оно было бы невозможно и безсмысленно: „и *не будь* съ другимъ, и *однако* я (буду) для тебя *хорошъ*" [3]). Simson и Wünsche, не признавая, что אל употребляется для выраженія симпатіи къ кому-либо, придаютъ אל значеніе враждебности (т. е., по ихъ объясненію, אליך = עליך): „также и я *противъ* тебя". Linden [4]) не находитъ, однако, въ текстѣ основаній для такого пониманія даннаго мѣста: противъ такого пониманія, по его мнѣнію, говоритъ и то, „что Іегова долгое время милуетъ Израиля, слѣдовательно, можно заключать о его *любви*" (т. е. несоотвѣтствіе символа символизируемому). „Мы здѣсь, въ וגם-אני אליך", продолжаетъ Linden, „находимъ намѣченными координированныя отношенія, именно—„также я къ тебѣ", при чемъ אל означаетъ прямое отношеніе и стоитъ въ его обычномъ и примитивномъ значеніи".

Своеобразно переводитъ разбираемое нами выраженіе Umbreit: „и также я буду только для тебя". Umbreit понимаетъ, очевидно, וגם-אני אליך въ смыслѣ обѣщанія, какъ бы увѣренія со стороны пророка *и* въ *его* вѣрности женщинѣ. Но противъ такого пониманія даннаго выраженія говоритъ контекстъ: здѣсь прещенія, а не обѣтованія [5]). Если бы данное выраженіе имѣло смыслъ, который хочетъ ему придать Umbreit, то скорѣе нужно было бы ожидать такого строенія рѣчи пророка: „ты не должна принадлежать никакому мужу, но я (все-таки, не смотря на это)

---

[1]) См. у Nowack'а и Bachmann'а при толкованіи даннаго мѣста.

[2]) Хотя это и не слѣдуетъ изъ мѣстъ приводимыхъ Ewald'омъ: Агг. 2, 17, и П. Пѣсней 2, 16. На это указываютъ Simson и Wünsche. Во 2, 17 Аггея испорченный текстъ. См. Bachmann, стр. 32.

[3]) Bachmann, Nowack, Wünsche.

[4]) Стр. 739. Ср. Bachmann'а, стр. 33, Nowack'а, моногр. стр. 44.

[5]) Wünsche, стр. 116.

буду только для тебя“ [1]). Но слову גם не можетъ быть придано, какъ мы видѣли выше, значенія союза противоположенія. При пониманіи Umbreit'а, получается еще не соотвѣтствіе символизирующаго (ст. 3) и символизируемаго (ст. 4): лишеніе женщины на долгое время супружескихъ сношеній должно было символизировать, что и сыны Израиля (жена) долгое время будутъ оставаться безъ опредѣленныхъ теократическихъ отношеній къ Богу (супругу) [2]).

У Linden'а [3]) мы читаемъ относительно выраженія וְגַם-אֲנִי אֵלָיִךְ: „Grynaus, переводъ котораго даже въ Базелѣ, его родинѣ, мало извѣстенъ, по моему, вѣрно передаетъ мысль: живи нѣкоторое время воздержно, какъ такая, которая не имѣетъ мужа; и я буду въ то же время, какъ не имѣющій жены“. Къ этому Linden прибавляетъ: „намъ приходитъ на мысль, не должно ли читать вмѣсто אֵלַיִךְ—אֵלֵךְ, потому что здѣсь рѣчь о возвращеніи Іеговы“. Nowack считаетъ эту корректуру неудовлетворительной и безъ מִמֵּךְ непонятной [4]). Да эта корректура кажется намъ излишней, какъ и другія корректуры, предлагаемыя нѣкоторыми комментаторами [5]). Краткость даннаго выраженія пророческой книги вполнѣ естественна для языка пророка. Мысль же этого выраженія, указанная Linden'омъ по Grynaus'у, признается справедливою и большинствомъ толковниковъ [6]). Болѣе точный и близкій къ буквѣ еврейскаго подлинника переводъ даетъ Русская Библія: *„и не будь съ другимъ“* (точнѣе: *„съ мужемъ“*, какъ выяснено выше, т. е. безъ половыхъ сношеній съ мужчиною вообще), *„также и я буду для тебя“* (или съ тобою, т. е. безъ супружескихъ сношеній).

[1]) Bachmann, стр. 33.

[2]) Umbreit въ обоснованіе своего пониманія приводитъ параллель Исаіи 35, 8. См. замѣчанія о ея недоказательности у Bachmann'а, стр. 33, и Nowack'а, моногр. стр. 43—44.

[3]) Въ его статьѣ, стр. 740.

[4]) Стр. 26 его комментарія. Ср. его моногр., стр. 44, и замѣчанія Bachmann'а, стр. 33—34.

[5]) Мы не указываемъ этихъ корректуръ, такъ какъ изъ новѣйшихъ толковниковъ ни одинъ ихъ не защищаетъ. Таковы корректуры Maurer'а, Eichhorn'а, Rosenmüller'а и др. См. замѣчанія о ихъ неправильности у Nowack'а, Wünsche и Simson'а.

[6]) Wünsche, Hitzig, Nowack, Orelli, Bachmann.

Изъ всего сказаннаго выше ясно, что переводъ выраженія וְגַם-אֲנִי אֵלָיִךְ у LXX—*„καὶ ἐγὼ ἐπὶ σοί“* не точно передаетъ букву и неясно смыслъ еврейскаго подлинника. Во многихъ греческихъ спискахъ (до 20 по Holmes'у), *καὶ ἐγὼ ἐπὶ σοὶ* поставлено тотчасъ послѣ *καθήσῃ ἐπ' ἐμοί*. Очевидно, стиху 3-му приданъ тотъ смыслъ, что женщинѣ запрещаются пророкомъ только блудныя, *незаконныя* связи, *ему же* она должна быть вѣрною *женой*, она „должна сидѣть у него, какъ и онъ у нея“. Тотъ же смыслъ придаетъ еврейскому подлиннику, по зависимости отъ греческихъ переводовъ, славянскій переводъ: „да сѣдиши у мене и азъ у тебе, и не соблудиши, ни будеши мужу иному“ [1]).

### Гл. 3, ст. 4.

כִּי יָמִים רַבִּים יֵשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵין מֶלֶךְ וְאֵין שָׂר וְאֵין זֶבַח וְאֵין מַצֵּבָה וְאֵין אֵפוֹד וּתְרָפִים:

*Διότι ἡμέρας πολλὰς καθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ οὐκ ὄντος βασιλέως οὐδὲ ὄντος ἄρχοντος οὐδὲ οὔσης θυσίας οὐδὲ ὄντος θυσιαστηρίου οὐδὲ ἱερατίας οὐδὲ δήλων.*

***Ибо долгое время сыны Израилевы будутъ оставаться безъ царя и безъ князя и безъ жертвы, безъ жертвенника, безъ эфода и терафима.***

Объясняется смыслъ символическаго дѣйствія пророка, о которомъ говорилось въ предъидущемъ стихѣ. Какъ женщина, по приказанію пророка, должна была многіе дни оставаться безъ половыхъ сношеній съ кѣмъ-л. изъ мужчинъ и съ законнымъ мужемъ, такъ Израильтяне должны были въ будущемъ „многіе дни“ оставаться „безъ царя и безъ князя и безъ жертвы, безъ жертвенника, безъ эфода и терафима“. „Безъ царя и безъ князя“, евр.: אֵין מֶלֶךְ וְאֵין שָׂר [2]). Соединеніе מלך и שׂר (или множ. ч. שׂרים) встрѣчается въ Ветхомъ Завѣтѣ не рѣдко; ср. Ос. 7, 3; 13, 10; Іер. 49, 38; Амос. 1, 15. Оно по смыслу указы-

[1]) Ibid. арабскій переводъ.

[2]) מֶלֶךְ—царь; שַׂר — собств. „главный“, отсюда „начальникъ“ (по употребленію въ В. З. прилагается къ старѣйшинамъ родовъ, магнатамъ и высшимъ чиновникамъ, окружающимъ царя).

ваетъ на всѣхъ представителей правленія гражданскаго, вообще на правительство, какъ свидѣтельствующее объ извѣстной организаціи и самостоятельности государства. „Безъ жертвы и безъ жертвенника“, евр.: אֵין זֶבַח וְאֵין מַצֵּבָה. זֶבַח — собственно „закланіе животнаго“, отсюда — жертва кровная, когда приносилось животное, въ отличіе отъ безкровной жертвы изъ предметовъ растительнаго царства (מִנְחָה). Именемъ מצבה въ Бытіи 28, 18. 22 названъ камень, который Іаковъ „освятилъ во святилище Бога Своего“. Не обозначаетъ ли מצבה алтарь Іеговѣ? Отсюда, не имѣетъ ли оно и въ данномъ мѣстѣ у пр. Осіи такого же значенія? Относительно Быт. 28, 18. 22 Simson замѣчаетъ, что „камню, который здѣсь Іаковъ посвятилъ Богу своему, имя מצבה дано не какъ алтарю, а только, какъ чему-то построенному (נִצָּב)“ [1]). Нельзя не согласиться съ Simson'омъ. Что въ данномъ мѣстѣ (какъ еще въ Исх. 24, 4) מצבה не обозначало алтаря, жертвенника, это ясно изъ Втор. 26, 22, гдѣ מצבה ясно отличается отъ „алтаря Господу Богу“: при алтарѣ именно запрещается ставить מצבה. מַצֵּבָה отъ יָצַב означаетъ что то наложенное, расположенное слоями. מצבה употребляется въ смыслѣ камня, положеннаго, какъ памятникъ (Быт. 28, 18. 22), памятника изъ груды камней, въ значеніи еще столбовъ (Втор. 26, 22). Въ позднѣйшее время, какъ это ясно изъ многихъ мѣстъ Ветхаго Завѣта (Ос. 10, 1. 2; Мих. 5, 13 по Р. Б.; 4 Цар. 3, 2. 10; 10, 26; 17, 10; 18, 4 и мн. др.), именемъ מצבה стали называться статуи, посвящаемыя идоламъ, преимущественно Ваалу. Хотя въ законѣ Моисеевомъ и было запрещено воздвигать статуи (Исх. 23, 24; Лев. 26, 1; Втор. 16, 22), однакоже статуи эти были очень распространены и въ царствѣ Израильскомъ (4 Цар. 3, 2; 10, 26—28; 17, 10) и въ царствѣ Іудейскомъ, когда оно находилось во власти царей нечестивыхъ (3 Ц. 14, 23; 4 Ц. 18, 4; 23, 14; 2 Пар. 14, 3; 31, 1). Во времена пр. Осіи, при развившемся синкретизмѣ въ культѣ, въ царствѣ Израильскомъ такихъ статуй было, очевидно, много [2]). Что Осія подъ מצבה въ

[1]) Стр. 117.
[2]) См. выше въ отдѣлѣ „Состояніе Израильскаго царства по кн. пр. Осіи“.

данномъ мѣстѣ разумѣетъ именно статуи Ваалу, это ясно изъ употребленія имъ въ этомъ же, несомнѣнно, смыслѣ слова מַצֵּבָה въ его книгѣ 10 гл. 1—2 ст. מצבה—понято, какъ жертвенникъ, въ переводахъ LXX *(οὐδὲ ὄντος θυσιαστηρίου)*, Пешито и Вульгатѣ (et sine altari). LXX и Пешито, очевидно, читаютъ: מזבח. Что это испорченное чтеніе, видно уже изъ того, что въ древнихъ греч. переводахъ читаемъ: *„καὶ οὐκ οὔσης στήλης“* [1]), т. е. авторами этихъ переводовъ прочтено въ подлинникѣ מצבה. Sebök строитъ очень правдоподобную догадку, что въ текстѣ, которымъ пользовались переводчики Пешито и LXX, „צ не было хорошо замѣтно, а замѣна ה на ח была легко возможна, такъ изъ מצבה могло образоваться מזבח [2]). „Безъ ефода и терафима“, точнѣе: терафимовъ, евр.: וְאֵין אֵפוֹד וּתְרָפִים. אפוד—это была первосвященническая одежда, она описана въ Исх. 28, 6—14. Simson и Wünsche разумѣютъ въ данномъ мѣстѣ подъ אפוד не священную одежду, а изображеніе статуи, напр., боговъ, въ окладѣ изъ драгоцѣннаго металла, какъ бы „одѣтой“, по снесенію съ אֲפֻדָּה Исаіи 30, 22 [3]). Основаніе для такого пониманія אפוד Simson видитъ въ томъ, что אפוד часто (напр. Суд. 18, 17. 18. 20) встрѣчается въ соединеніи съ פֶּסֶל и מַסֵּכָה, какъ что-то сродное съ ними. Nowack справедливо находитъ это основаніе своеобразнаго пониманія Simson'омъ слова אפוד не убѣдительнымъ. Во первыхъ, мѣсто, на которое ссылается Simson, какъ доказывающую параллель, Суд. 18, 17. 18 не даетъ точнаго представленія о эфодѣ и его употребленіи; изъ него нельзя и заключить, что эфодъ не былъ тогдашней священной одеждой [4]). Simson не находитъ еще, чтобы изъ Пятокнижія было ясно, что первосвященникъ при вопрошаніи оракула пользовался эфодомъ [5]). Онъ ссылается на Числ. 27, 21, гдѣ воля Господа испра-

[1]) Во всѣхъ, указанныхъ у Field'a.
[2]) Sebök, стр. 13.
[3]) Simson, стр. 118—120; Wünsche, стр. 121—122.
[4]) Nowack указываетъ еще на то, что הציג (сказуемое въ Суд. 18, 17. 18; אפוד—дополненіе) не употребляется нигдѣ въ В. З. въ рѣчи о постановкѣ статуй или какого-л. идола. Nowack, 46 стр. его монографіи.
[5]) Simson, стр. 119—120.

шивается „посредствомъ урима“. Nowack совершенно справедливо указываетъ, возражая Simson'у, на Исх. 28, 13 слѣд., откуда ясно, что חשן משפט съ אורים и תמים составляли очень существенную часть эфода [1]). תְּרָפִים—это были домашніе боги, имѣвшіе человѣкообразную форму [2]). Исторически—терафимы это остатокъ ханаанской языческой религіи, пережитокъ стараго времени. Производство слова תְּרָפִים очень темно, если не считать его совершенно необъяснимымъ [3]). На употребленіе терафимовъ въ Ветхомъ Завѣтѣ мы находимъ нѣсколько указаній: Быт. 31, 19; 34, 1; 35, 4; 1 Цар. 19, 13. 16; Суд. 18, 17. 24; 4 Цар. 23, 24. Іезек. 21, 26 (21, 21 по Р. Б.); Зах. 10, 2. Изъ послѣднихъ трехъ мѣстъ Ветхаго Завѣта открывается, что תְּרָפִים употреблялись для испрашиванія языческихъ предсказаній, какъ оракулы. Этимъ одинаковымъ назначеніемъ эфода и терафимовъ можно объяснить парное ихъ соединеніе въ данномъ мѣстѣ книги пророка, какъ и совмѣстное упоминаніе ихъ въ другихъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта, напр., Суд. 17, 5; 18, 14. 17. 20 и др. LXX слова ואין אפוד ותרפים перевели *οὐδὲ ἱερατίας οὐδὲ δήλων*. Епископъ Палладій объясняетъ это такъ: „*Ефодъ* (въ славян.: *жречеству)* былъ принадлежностью первосвященнической одежды, выражалъ священство; потому LXX перевели *ἱερατίας, священства*. Слово *терафимы* значитъ simulacra, по блаж. Іерониму, фигуры, знаки или издѣлія, относящіяся къ священническимъ украшеніямъ, т. е. къ такимъ вещамъ, при которыхъ бывали какія-н. явленія и знаменія свыше, напр. при Уримѣ и Туммимѣ; а потому LXX, вмѣсто *терафимы*, перевели: *δήλων*, явленій (отъ *δηλόω*, являю, открываю)“ [4]).

Итакъ, повелѣніе пророка женщинѣ воздерживаться отъ половыхъ сношеній незаконныхъ и супружескихъ

[1]) Nowack, Ibid.

[2]) Отсюда переводъ Акилы въ данномъ мѣстѣ еврейскаго תרפים словомъ *μορφώματα*.

[3]) Нѣсколько возможныхъ объясненій указано у Bachmann'a, стр. 37.

[4]) Стр. 26, примѣч. LXX данныя наименованія переводятъ, „какъ и Уримъ и Туммимъ чрезъ *δήλωσις καὶ ἀλήθεια*“, т. е. по внутреннему смыслу и значенію обозначаемаго этими наименованіями (Simson, стр. 120). Ср. Іеронима, объясн. къ данному стиху (стр. 190).

символизировало, что Израильтяне останутся долгое время „безъ царя, и безъ князя, и безъ жертвы и безъ идоловъ и безъ эфода и терафимовъ“, т. е. Израильтяне потеряютъ свою политическую независимость и останутся безъ всякаго богопочитанія. Пророкъ упоминаетъ вмѣстѣ и предметы культа Іеговы и предметы культа Ваала. Не лишне замѣтить при этомъ, что въ זֶבַח одни изъ толковниковъ видятъ указаніе и на жертвы Іеговѣ и на жертвы Ваалу, другіе думаютъ, что здѣсь рѣчь только о жертвахъ законнаго культа Іеговы. Но толковники, которые пытаются такъ ограничить содержаніе понятія זֶבַח, думаютъ это, какъ кажется Simson'у [1]), только „по аналогіи съ мнимой противоположностью между אפוד и תרפים“, т. е. хотятъ установить между זבח и מצבה такую же противоположность, какая мыслится ими между אפוד и между תרפים, какъ принадлежностью культа языческаго. Хотя эта противоположность между эфодомъ и терафимомъ и „не мнимая“, какъ мы видѣли выше, однако, нельзя не согласиться съ Simson'омъ, что въ זֶבַח можно видѣть указаніе вмѣстѣ и на жертвы Іеговѣ и на жертвы Ваалу: вѣдь у современниковъ Осіи при смѣшеніи культа Іеговы и культа Ваалу утрачивалось истинное пониманіе значенія и смысла жертвы Іеговѣ, получалось смѣшанное представленіе о жертвѣ и ея значеніи, приносилась ли она тому или другому Божеству. Пророкъ упоминаетъ рядомъ и предметы культа Іеговы и предметы культа Ваала потому именно, что въ его время въ Израилѣ тѣ и другіе были смѣшаны вмѣстѣ,—служеніе Іеговы сливалось во многихъ деталяхъ съ служеніемъ Ваалу. И формъ законнаго культа и формъ, примѣшаннаго къ законному культу, культа Ваала долженъ былъ лишиться въ будущемъ Израиль: на это указывало положеніе женщины по повелѣнію пророка: она должна была воздерживаться и отъ блудныхъ и отъ законныхъ половыхъ сношеній (соотвѣтствіе символа и символизируемаго).

Израиль долженъ былъ лишиться и политической самостоятельности: „безъ царя и князя“, читаемъ мы.

[1]) Стр. 117.

Упоминается на ряду съ указаніемъ на лишеніе богопочитанія и о будущей потерѣ Израилемъ самостоятельности по тѣсной связи между тѣмъ и другимъ. Не потому сказано: „безъ царя и князя“, что „Богъ—царь Израильтянъ“ [1]), а потому, что „цари и князья“,—эти представители государства,—являлись, естественно, охранителями тѣхъ или иныхъ формъ Богопочитанія. Исторія евреевъ показываетъ, что цари благочестивые, какъ помазанники Бога и истинные слуги Его, являлись ревностными защитниками религіи Богооткровенной, почитанія Іеговы, цари нечестивые—проводниками почитанія Ваала и опорой его культа. Безъ политической самостоятельности не мыслимо было существованіе правильно организованнаго того или иного богопочитанія. Пророкъ созерцаетъ, очевидно, въ будущемъ плѣнъ Израиля [2]), когда царство Израильское потеряло свою государственную самостоятельность и когда Израиль естественно остался безъ организованныхъ и выработанныхъ исторически формъ своего богопочитанія.

**Гл. 3, ст. 5.**

אַחַר יָשֻׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּבִקְשׁוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וְאֵת דָּוִיד מַלְכָּם וּפָחֲדוּ אֶל־יְהוָה
וְאֶל־טוּבוֹ בְּאַחֲרִית הַיָּמִים׃

*Καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ καὶ ἐπιζητήσουσιν Κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν καὶ Δαυεὶδ τὸν βασιλέα αὐτῶν, καὶ ἐκστήσονται ἐπὶ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν.*

*Послѣ того обратятся сыны Израилевы и взыщутъ Господа Бога своего и Давида, царя своего, и будутъ благоговѣть предъ Господомъ и благостію Его въ послѣдніе дни.*

Богъ лишаетъ Израиля политической самостоятельности и возможности организованнаго культа, наказываетъ его плѣномъ, чтобы вразумить его, пробудить въ немъ сознаніе его грѣховности и раскаяніе. Наказаніе, лишеніе „царя и князя, жертвы и статуй, эфода и терафима“—

[1]) Такъ объясняетъ Bachmann, стр. 34. Примѣч.

[2]) Wellhausen (стр. 103), Nowack и большинство комментаторовъ разумѣютъ здѣсь плѣнъ Вавилонскій.

это переходный пунктъ въ исторіи Израиля, путь къ лучшему будущему. Пророкъ, предсказывая наказаніе и созерцая мысленно, какъ результатъ его, исправленіе Израиля, и переходитъ непосредственно къ предсказанію этого будущаго [1]): послѣ того, какъ Израильтяне будутъ наказаны и этимъ наказаніемъ вразумлены, „обратятся (יָשֻׁבוּ; ср. 2, 9. 10) сыны Израилевы и взыщутъ Господа Бога своего и Давида, царя своего, и будутъ благоговѣть предъ Господомъ и благостію Его въ послѣдніе дни“. Въ прошломъ Израиля было два грѣха, тѣсно связанныхъ между собою: во первыхъ, Израиль забылъ Господа Бога своего и служилъ языческимъ божествамъ, во вторыхъ, онъ отпалъ отъ дома Давида, отъ его династіи, которой было обѣщано вѣчное царственное владычество надъ Богоизбраннымъ народомъ, которая поэтому являлась законной охранительницей почитанія Іеговы. Теперь пророкъ предсказываетъ, что Израильтяне, наказанные плѣномъ и раскаявшіеся, взыщутъ Господа и вмѣстѣ „Давида царя своего“. Слова וְאֵת דָּוִד מַלְכָּם различно понимаются толковниками даннаго стиха. Одни считаютъ эти слова указаніемъ на позднѣйшаго царя изъ дома Давидова—Зоровавеля, другіе на второго Давида—Мессію. Іеронимъ דויד מלכם понимаетъ, какъ указаніе на Мессію: „настоящій отдѣлъ“ пишетъ онъ относительно ст. 4—5 [2]), „одни изъ іудеевъ объясняютъ въ отношеніи къ Вавилонскому плѣну, когда храмъ въ теченіи семидесяти лѣтъ былъ въ запустѣніи и не было жертвенника и жертвъ и священства, послѣ чего они подъ предводительствомъ Зоровавеля возвратились на прежнія мѣста. Нѣкоторые, какъ и мы, относятъ къ будущему времени“. Такъ вмѣстѣ съ Іеронимомъ думаютъ: Кириллъ Александрійскій [3]), нѣкоторые изъ іудейскихъ толковниковъ, изъ новыхъ Keil (за нимъ Смирновъ, ср. Simson и Schmoller) еще Riehm [4]) и Reusch [5]). Другіе

[1]) Логическая связь ст. 4 и 5. Формальная связь—אַחַר, „потомъ“. Дѣлаемъ это замѣчаніе ради возможности возраженія отрицательной критики. Ср. „Введеніе“, ср. объясн. къ 2, 1—3 и проч.

[2]) Стр. 192.

[3]) Стр. 116.

[4]) § 53.

[5]) § 29.

комментаторы понимаютъ ואת דוד מלכם, какъ указанiе на позднѣйшаго земного царя изъ дома Давидова. „Десять колѣнъ", толкуетъ данное мѣсто блаженный Θеодоритъ [1]), „возмутившiеся противъ царей, потомковъ Давида, поставили себѣ собственнаго царя, но по возвращенiи изъ Вавилона, соединившись, имѣли одного вождя Зоровавеля, происшедшаго изъ колѣна Давидова, и при немъ насладились богоданными благами". Такъ понимаютъ דוד מלכם еще Ефремъ Сиринъ, изъ новыхъ толковниковъ Hengstenberg, Schegg, Hitzig, Wünsche, Cheyne, Nowack, Orelli, Bachmann. „Пророкъ имѣетъ, по нашему мнѣнiю", пишетъ Wünsche [2]), „въ виду извѣстное время и какого-л. извѣстнаго индивидуума. Пророкъ созерцаетъ счастливое будущее, когда культъ Iеговы долженъ будетъ процвѣтать вновь подъ Его охраной. Внѣшнее благосостоянiе... придетъ... подъ славнымъ правленiемъ Давида". Далѣе Wünsche указываетъ, что это благосостоянiе часто изображается пророкомъ въ картинахъ естественнаго, внѣшняго богатства (ср. замѣчанiя ко 2, 17; еще ср. 11, 1. 2). Hengstenberg [3]) указываетъ еще на форму, въ которой въ данномъ стихѣ дается предсказанiе о царѣ Давидѣ: „обратятся"—это предполагаетъ удаленiе ранѣе; „взыщутъ"—игнорированiе ранѣе. Ранѣе Израильтяне были безъ „жертвъ, статуй, эфода и терафима", „теперь обратятся и взыщутъ Господа Бога своего", прежде они были „безъ царя и князя", теперь „царя Давида" своего найдутъ. Еще надо обратить вниманiе, пишетъ Hengstenberg [4]), „и на выраженiе: *ихъ царь*. Оно, по противоположности царю въ ст. 4 (ср. 8, 4), указываетъ, что здѣсь рѣчь не о какомъ-либо вновь избираемомъ царѣ, но о такомъ, которому Израильтяне уже должны повиноваться, какъ поставленному ихъ Богомъ". По контексту, дѣйствительно, рѣчь о событiяхъ временныхъ—наказанiи и грѣховности царства Израильскаго. דוד въ Ветхомъ Завѣтѣ употребляется и въ приложенiи къ первообразу

[1]) Стр. 263.
[2]) Стр. 124.
[3]) Стр. 327—328.
[4]) Стр. 328.

Давида, будущему царю идеальнаго царства правды—Мессіи (напр. Iезек. 34, 23 слѣд.; 37, 24), и въ смыслѣ потомка—царя изъ династіи Давида или вообще „царственнаго дома Давидова“ (какъ Iер. 30, 9; ср. къ этому 2 Цар. 7, 13. 16). Не даетъ ли и наше мѣсто, по снесенію съ Iезек. 34, 23 слѣд.; 37, 24, представленія о вѣчномъ Давидѣ-Мессіи? Nowack замѣчаетъ относительно этого, что, если у Iезек. 34, 23 слѣд.; 37, 24, слово דויד и указываетъ на Мессію, то это становится несомнѣннымъ изъ контекста, а въ нашемъ мѣстѣ דויד имѣетъ, очевидно, значеніе имени для всего царственнаго дома Давидова [1]). Cheyne, признавая, что выраженіе דויד מלכם, какъ выраженіе, вполнѣ можетъ быть отнесено къ мессіанскимъ временамъ, не считаетъ, однако, Осіи пророкомъ мессіанскаго царства. „У него“, замѣчаетъ онъ въ „Introduction“ къ своему сочиненію [2]), „нѣтъ оттѣнка таинственности и тѣхъ симпатическихъ эмоцій, какія мы встрѣчаемъ въ двухъ великихъ пророчествахъ Исаіи о Мессіи“, и далѣе Cheyne продолжаетъ о разбираемомъ выраженіи 3, 5: „не говоря уже о томъ, что Осія не останавливаетъ вниманія на характерѣ царя, и что въ 2, 2 [3]) говорится просто о „главѣ“, кажется лучше объяснить этотъ терминъ (т. е. דויד) по аналогіи съ 3 Цар. 12, 6. Осія просто предсказываетъ (и это безъ всякой натяжки), что семейство Давида, теперь лишенное всей своей славы, займетъ мѣсто во главѣ объединенной и побѣдоносной арміи“ [4]). Мы соглашаемся съ Cheyne и другими комментаторами, что у Осіи рѣчь о временномъ прославленіи Израиля и временно-историческомъ потомкѣ Давида. Keil, считая выраженіе Осіи דויד מלכם пророчествомъ о Мессіи, въ доказательство этого указываетъ на послѣдующія слова: בְּאַחֲרִית הַיָּמִים. Выраженіе „въ послѣдніе дни“, говоритъ Keil [5]), „въ священномъ Писаніи Ветхаго Завѣта означаетъ не будущность вообще, но только заключительную будущность царства

---

[1]) Nowack, моногр. стр. 48; ibid. Bachmann, стр. 35.

[2]) „Введеніе“, стр. 31—32. См. толкованіе къ 3, 5 на стр. 61.

[3]) По масор. тексту.

[4]) Первыя скобки—наши; вторыя—Cheyne.

[5]) Стр. 51; ibid. Смирновъ, Simson, Schmoller.

Божія, начавшуюся съ первымъ явленіемъ на землѣ Мессіи, см. Быт. 49, 1; Исаіи 2, 2". Но Быт. 49, 1, одно изъ мѣстъ, на которыя ссылается Keil, не безусловно доказываетъ правильность его мнѣнія [1]). Наоборотъ. По Быт. 49, 1 Іаковъ предъ смертью собираетъ сыновей своихъ, чтобы возвѣстить имъ, „что будетъ съ ними въ грядущіе дни"; изъ послѣдующихъ предсказаній съ достовѣрностью можно усматривать, что здѣсь рѣчь о временно-исторической судьбѣ колѣнъ Израиля, и только при предсказаніи судьбы Іуды умирающій старецъ пророчески созерцаетъ будущее мессіанскаго царства. באחרית הימים собств. „въ концѣ дней", т. е. въ концѣ дней наказанія для Израиля, въ концѣ созерцаемаго пророкомъ періода плѣннаго, когда страданіями и раскаяніемъ своимъ Израиль изгладитъ совершенное имъ зло [2]). Осія хочетъ сказать, что послѣ дней наказанія и воспитанія Израиля явится гармоничное отношеніе между Іеговою и его народомъ (Cheyne). Намъ кажется, что выраженіе באחרית הימים употребляется на языкѣ Ветхаго Завѣта преимущественно о мессіанскихъ временахъ, но не исключительно: по содержанію своему оно не противорѣчитъ тому, чтобы понимать всю рѣчь Осіи (3, 5), какъ предсказаніе о временно-историческихъ событіяхъ и историческомъ лицѣ—потомкѣ Давида. Выше мы видѣли, что всѣ данныя въ пользу такого пониманія разбираемаго мѣста, что даже Hengstenberg, усматривая въ 3, 5 кн. пророка Осіи предсказаніе о Мессіи, не отрицаетъ, что по контексту—здѣсь рѣчь о событіяхъ послѣдующей исторіи Израиля и Іуды и о временномъ земномъ представителѣ Давидовой династіи [3]). Возможность такого значенія для דויד מלכם не отрицаетъ и Keil [4]). И только на основаніи словъ באחרית הימים они приходятъ къ признанію 3, 5 за предсказаніе о царствѣ Мессіи, хотя Hengstenberg добавляетъ [5]), что и при этомъ остается возможность усматривать въ 3, 5 предсказаніе объ историческомъ присоедине-

[1]) Nowack, стр. 48.
[2]) Nowack, стр. 47—48.
[3]) Стр. 328.
[4]) 51 стр.
[5]) Стр. 328.

ніи десяти колѣнъ Израиля къ дому Давида, какъ начало или предуказаніе иного, болѣе общаго единенія подъ властію Вѣчнаго Давида-Мессіи. Въ разбираемыхъ нами словахъ двоякій смыслъ видятъ и еще нѣкоторые толковники и св. отцы [1]). Однако, снесеніе 3, 5 съ 2, 2, гдѣ рѣчь несомнѣнно о временномъ возвращеніи Израиля изъ плѣна и единеніи Израиля и Іуды подъ „единою главою", и отсутствіе еще какихъ-либо мессіанско-есхатологическихъ предсказаній у Осіи даютъ, кажется намъ, достаточное основаніе и право не признать Осію за пророка Мессіи, если не считать еще за основаніе, что весь Ветхій Завѣтъ—сѣнь новозавѣтныхъ событій и что пророки часто говоря о будущихъ судьбахъ народа избраннаго и мысленно переносясь къ славному царству Мессіи, сливаютъ вмѣстѣ рѣчь о томъ и о другомъ. Съ другой стороны нѣтъ данныхъ считать слова ואת דויד מלכם и позднѣйшей іудейскою интерполяціей, какъ это дѣлаютъ, напр., Wellhausen [2]) и Nowack [3]). Слово דויד, какъ мы видѣли, употреблялось въ приложеніи вообще къ царю—потомку Давида а послѣдующія событія (возвращеніе изъ плѣна Вавилонскаго, возстановленіе самостоятельности государственной и установленныхъ формъ культа подъ главенствомъ Зоровавеля, потомка Давида), показываютъ, о какихъ, мысленно созерцаемыхъ въ будущемъ пророкомъ, событіяхъ и о какомъ „Давидѣ" могло быть это предсказаніе.

Сдѣлаемъ еще нѣсколько краткихъ замѣчаній о словахъ ст. 5 въ масоретскомъ подлинникѣ: ופחדו и ואל־טובו.

Слово פָּחַד значитъ собственно: „вздрагивать, трепетать отъ чего" и употребляется о трепетѣ страха (Втор. 28, 66 Пс. 12, 2 и др.) и о трепетѣ радости (Исаіи 60, 5; Іер. 33, 9) Изъ толковниковъ одни принимаютъ для даннаго мѣста первое значеніе глагола פחד, понимая его: „съ трепетомъ страшась къ кому-л. обращаться" [4]), другіе переводятъ „съ благоговѣніемъ, съ чувствомъ благодарности и хва

[1]) Напр., Ефремъ Сиринъ, Schegg.
[2]) Стр. 103, замѣч. къ ст. 3, 5.
[3]) Стр. 27 его комментарія.
[4]) Wünsche, Nowack.

лою устремляться“ [1]). Переводы подлинника масоретскаго намъ ничего не уясняютъ. Греческіе переводы склоняются, повидимому, къ послѣднему пониманію ופחדו, особ. переводъ Симмаха (LXX: „καὶ ἐκστήσονται ἐπὶ τῷ Κυρίῳ“, Акила: „πτοηθήσονται“, Симмахъ „ἐπαινέσωσι τ`ν Κύριον“). Пешито вмѣсто ופחדו читаетъ וידעו. Sebök считаетъ въ данномъ мѣстѣ текстъ Пешито испорченнымъ и замѣчаетъ, что въ другихъ мѣстахъ (Вт. 28, 66; Ис. 12, 2) еврейское פחד Пешито передаетъ только глаголомъ съ значеніемъ „бояться“, хотя въ „данномъ мѣстѣ оно не имѣетъ такого значенія“ [2]). Дѣйствительно, въ данномъ мѣстѣ פחד не выражаетъ только страха: это ясно изъ снесенія этого мѣста съ 11, 11 у Осіи же, гдѣ писатель употребляетъ тотъ же глаголъ, и изъ дальнѣйшихъ словъ 3, 5: ואל-טובו. Намъ кажется, что въ данномъ мѣстѣ глаголу פחד должно придать его первоначальное значеніе и все разбираемое выраженіе перевести, какъ Русская Библія: „будутъ благоговѣть предъ Іеговою“. Это чувство трепета или чувство благоговѣнія при обращеніи къ Богу будетъ сознаніемъ со стороны вѣрующаго своей грѣховности, заслуживающей кары, и своей безпомощности, и трепетомъ вмѣстѣ радости при видѣ милосердія и любви Божіей, награждающей раскаявшихся и обратившихся къ Нему полнымъ благополучіемъ. „ואל-טובו“—„и благостію Его“. טובו—различно понимаютъ: одни комментаторы конкретно (счастіе, благо) [3]), другіе абстрактно (благость) [4]). Мы склонны болѣе понимать טובו конкретно: טובו, т. е. тѣ блага внѣшнія, о которыхъ пророкъ говоритъ въ 2, 10 слѣд. Какъ при угрозахъ Израилю было сказано ему, что Іегова отнимаетъ эти блага за удаленіе отъ Него; такъ теперь, при обращеніи и исканіи Іеговы Израилемъ, это внѣшнее благосостояніе возвращается Израилю вмѣстѣ съ его политической самостоятельностью. Къ употребленію טוב въ конкретномъ смыслѣ ср. Іер. 31, 12. 14; Пс. 31, 20 (по евр. Б.); Неем. 9, 25 и др. Кон-

[1]) Simson, Hitzig, Orelli.
[2]) Стр. 13.
[3]) Hitzig, Orelli, Nowack.
[4]) Simson, Keil, Bachmann.

кретно טוב понято въ данномъ мѣстѣ и у LXX: „*ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ*“.

Итакъ, въ 3 гл. говорится о повелѣніи Господа пророку „еще идти и полюбить женщину, любимую мужемъ и прелюбодѣйствующую“ и объ исполненіи пророкомъ этого повелѣнія. У комментаторовъ книги пророка Осіи при объясненіи 3 гл. возникаетъ вопросъ, есть ли это новое повелѣніе Господа пророку—повелѣніе вторичнаго, дѣйствительнаго брака, и женщина, о которой здѣсь рѣчь, отлична ли отъ Гомери, или 1 и 3 главы имѣютъ предметомъ одно и то же событіе, и женщина, „любимая мужемъ и прелюбодѣйствующая“, это жена пророка—таже Гомерь. Вопросы эти пріобрѣтаютъ еще большій интересъ и значеніе отъ связи ихъ съ вопросомъ, было ли все, повѣствуемое Осіей о его семейной жизни, въ дѣйствительности, или это только вымыселъ пророка, имѣющій значеніе по его аллегорическому смыслу. Объ этой связи мы будемъ еще говорить. Теперь независимо отъ этой связи [1]) рѣшимъ намѣченные комментаторами вопросы на основаніи тѣхъ данныхъ, которыя представляетъ намъ текстъ и сдѣланный выше его анализъ.

Прежде всего, у нѣкоторыхъ комментаторовъ мы находимъ мнѣніе, что упоминаемая въ 3 гл. женщина не была жена пророка, и онъ не вступалъ съ этой женщиной въ бракъ, а только взялъ ее въ качествѣ служанки на исправленіе. Мнѣніе это основываютъ на пониманіи еврейскаго слова רֵעַ въ выраженіи „עוד..... רע“ (3, 1) въ смыслѣ „другъ“. Слово רע значитъ собственно: „соучастникъ“, „послѣдователь“, иногда: „ближній“, „другъ“ [2]). Соотвѣтственно послѣднему значенію רע Вульгата переводитъ еврейское выраженіе „אהב-אשה אהבת רע“ словами: „dilige mulierem dilectam amico“. Пророкъ, разсуждаютъ на основаніи такого значенія רע, взялъ женщину, возлюбленную его другомъ, т. е. жену или невѣсту этого друга,

[1]) У нѣкоторыхъ изъ комментаторовъ ради этой связи и рѣшеніе намѣченныхъ вопросовъ пріобрѣтаетъ то или другое направленіе. Такъ, напримѣръ, нѣкоторые изъ защитниковъ реальной дѣйствительности брака Осіи пытаются доказать, что упоминаемая въ 3 гл. женщина была взята пророкомъ въ качествѣ служанки на исправленіе.

[2]) Gesenius HWB. Ср. выше стр. 166—167.

очевидно, взялъ ее не въ качествѣ жены, а, вѣроятно, служанки. При этомъ несомнѣнно, что такимъ поступкомъ Осіи руководило ничто иное, какъ истинная любовь къ другу и преступной женщинѣ и желаніе добиться ея исправленія, чтобы потомъ отдать ее мужу или жениху. Должно обратить еще вниманіе на ту невысокую цѣну, которую пророкъ далъ за эту женщину. Эта цѣна была приблизительно цѣной раба или рабыни. Это обстоятельство, что Осія платитъ за женщину цѣну рабыни, подкрѣпляетъ, повидимому, мнѣніе, что онъ взялъ эту женщину въ качествѣ служанки [1]).

Нельзя согласиться съ изложеннымъ выше мнѣніемъ въ виду его внутренней несостоятельности. Мы говорили выше, что слово רֵעַ означаетъ вообще человѣка, „имѣющаго отношеніе, близкаго къ кому-либо“, въ данномъ случаѣ—къ женщинѣ. Сторонники указаннаго мнѣнія не выясняютъ намъ, почему неопредѣленное слово רֵעַ, если и переводить его словомъ „другъ“, мы должны относить къ другу пророка Осіи, лицу опредѣленному, равно какъ, на какомъ основаніи слово „возлюбленная“ (אהבת) нужно понимать въ смыслѣ жены этого друга или его невѣсты? Естественнѣе слово רֵעַ относить къ лицу самого пророка: основаніе для этого въ знаменованіи символа: по знаменованію символа требовалось, чтобы лице, исправляющее и наказующее жену, было то же самое, которому она измѣняетъ, какъ Израиль измѣняетъ Господу, и Господь его наказуетъ. Наказующее же жену лице и былъ, по стиху 3, пророкъ Осія. Затѣмъ, если это была жена или невѣста друга пророка, почему Осія покупаетъ ее и при томъ покупаетъ за цѣну рабыни, а не просто беретъ ее у друга, если онъ руководился сочувствіемъ къ нему и намѣренъ былъ возвратить ему женщину эту по ея исправленіи? Что̀ руководило пророкомъ при пріобрѣтеніи женщины,—это ясно изъ повѣствованія пророка о повелѣніи Господа: „иди еще и полюби женщину, любимую мужемъ и прелюбодѣйствующую“. Такъ повелѣваетъ Господь. „И пріобрѣлъ я ее себѣ“, пишетъ далѣе пророкъ, пріобрѣлъ, исполняя, очевидно, повелѣніе своего Владыки.

[1]) Cornelius a Lapide, стр. 90.

Все сказанное съ несомнѣнною ясностью показываетъ несостоятельность мнѣнія, по которому женщина, упоминаемая въ 3 главѣ, была жена или невѣста друга пророка и пророкъ взялъ ее къ себѣ для исправленія въ качествѣ служанки. Вотъ почему это мнѣніе въ новѣйшее время не высказывается и не находитъ себѣ защитниковъ.

При разборѣ вышеизложеннаго мнѣнія мы доказали только, что пророкъ женщину, упоминаемую въ 3 гл., не взялъ себѣ въ служанки, но что онъ вступилъ съ нею въ брачный союзъ, этого изъ несостоятельности разсмотрѣннаго нами мнѣнія еще не слѣдуетъ. Остановимся на другомъ мнѣніи, по которому женщина, „любимая мужемъ и прелюбодѣйствующая“, и Гомерь, жена пророка по 1 главѣ, одно и тоже лице, слѣдовательно, рѣчь въ 3 главѣ не о вторичномъ бракѣ пророка, а о чемъ-то иномъ. Это мнѣніе раздѣляютъ многіе экзегеты. Какъ особенно усерднаго его защитника, можно указать Kurtz'а [1]). Между нимъ и Keil'емъ по этому вопросу возникаетъ полемика, при чемъ каждый изощряется во всевозможныхъ доказательствахъ, лишь бы отстоять свое мнѣніе. И, дѣйствительно, позднѣйшіе авторы прибавляютъ очень мало къ сказанному Keil'емъ и Kurtz'емъ по данному вопросу. Разсмотримъ мнѣнія Kurtz'а и Keil'я.

Что женщина, упоминаемая въ 3 главѣ, одно лице съ Гомерью,—это хотятъ доказать на основаніи анализа словъ 3, 1: „иди еще и полюби женщину, любимую мужемъ, но прелюбодѣйствующую“. Указываютъ въ пользу этого, прежде всего, на неопредѣленность термина „жена“ въ выраженіи „полюби жену“. Поставленное въ еврейскомъ подлинникѣ безъ члена слово אשה, что значитъ „жена“ вообще, а не „твоя жена“, ясно показываетъ, по мнѣнію Keil'я, что здѣсь пророку повелѣвается вступить въ бракъ съ какою-то другою женою, о которой прежде ничего не говорилось. Kurtz пытается ослабить силу этого доказа-

1) Къ сожалѣнію мы не имѣемъ подъ руками его сочиненія. „Die Ehe des Propheten Hosea. Dorpat. 1859 г.“ и полемику его съ Keil'емъ и его мнѣніе можемъ воспроизводить только по Keil'ю и указаніямъ позднѣйшихъ авторовъ.

тельства ссылкой на слова 2-го ст. „и я купилъ ее“, въ еврейскомъ וָאֶכְּרֶהָ, при чемъ замѣчаетъ, что мѣстоименный суффиксъ ה въ словѣ וָאֶכְּרֶהָ показываетъ, что рѣчь не о всякой, а о какой-то уже извѣстной женщинѣ, въ данномъ случаѣ именно о Гомери, упоминаемой въ 1 гл. [1]). Но, по справедливому замѣчанію Keil'я, съ такими доказательствами „можно внести въ текстъ все, что угодно“. Вѣдь мѣстоименный суффиксъ ה въ словѣ ואכרה—„я купилъ ее“—прямо относится къ названной въ 1-мъ ст. женѣ, „любимой мужемъ и прелюбодѣйствующей“, а такое указаніе на эту неопредѣленную жену не разрѣшаетъ неопредѣленности термина אשה [2]). Возражаютъ противъ этого и довольно основательно, что терминъ אשה получаетъ опредѣленность чрезъ прибавленіе словъ אֲהֻבַת רֵעַ וּמְנָאָפֶת, „любимую мужемъ и прелюбодѣйствующую“. Keil, не отрицая этого, говоритъ, что если эта прибавка и даетъ опредѣленность слову אשה, то это такого рода опредѣленность, что при ней еще яснѣе выступаетъ отличіе упоминаемой въ 3 главѣ жены отъ Гомери. Предикаты „любимая мужемъ“ и „прелюбодѣйствующая“ не двусмысленно даютъ знать, что любовь мужа и прелюбодѣяніе—факты, происходящіе одновременно, что жена прелюбодѣйствовала въ то самое время, когда была замужемъ и пользовалась любовью своего супруга. Это подтверждается тѣмъ объясненіемъ разсматриваемаго символа, которое даетъ самъ Господь. Проводя параллель между взаимоотношеніемъ пророка съ женою, съ одной стороны, и взаимоотношеніемъ Самого Себя и избраннаго народа, съ другой, Іегова говоритъ, что пророкъ долженъ полюбить жену прелюбодѣйную такъ же, какъ „Господь любитъ сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются къ другимъ богамъ“ (1 ст.). Между тѣмъ Гомерь представляется прелюбодѣйствующей до брака Осіи съ нею или до любви его къ ней, и потому эта параллель не можетъ касаться взаимоотношеній между Гомерью и пророкомъ. Такъ разсуждаетъ Keil. Мы уже отмѣтили при объясненіи первой главы, что Гомерь выводится въ общей картинѣ, какъ

[1]) Ibid. Sharpe, стр. 9.
[2]) Keil, стр. 21—22.

гипъ: она по свойствамъ ея природы и по внутреннимъ склонностямъ своимъ символизируетъ Израиля. Нѣкоторые думаютъ даже, что Гомерь названа пророкомъ „женою блуженія“ по *опыту*, т. е. что, какъ „жену блуженія“, онъ узналъ ее уже въ бракѣ. Но тогда бы былъ излишнимъ, замѣтимъ мы, символъ 3 главы. Въ 3 главѣ и представляется именно эта черта невѣрности жены мужу, какъ символъ такихъ же отношеній Израиля къ своему Божественному супругу [1]). Keil разсуждаетъ далѣе: если признать, что упоминаемая въ 3 главѣ жена и Гомерь одно лице, то въ такомъ случаѣ слова Господа принимаютъ слѣдующій смыслъ: „иди и возлюби снова эту жену, которую возлюбилъ мужъ, но которая нарушила брачную вѣрность“, или „полюби снова жену, которая еще любима своимъ супругомъ, хотя и нарушила супружество“. Однако, не можетъ быть сомнѣнія, что „снова возлюбить“ уже любимую жену нельзя и требовать этого безсмысленно; при томъ же, замѣчаетъ Keil, невозможно допустить, чтобы „изъ двухъ координованныхъ причастій одно выражало смыслъ будущаго или настоящаго („еще любима“), а другое—смыслъ давно прошедшаго“ („нарушила бракъ“). Впрочемъ, Kurtz думаетъ, что терминъ „полюби“ не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ внутренней любви, потомучто мужъ не переставалъ любить „жену“; здѣсь рѣчь идетъ не о чемъ иномъ, какъ только о проявленіяхъ любви, такъ что слова „полюби жену“, въ еврейскомъ подлинникѣ אֱהַב־אִשָּׁה, нужно переводить выраженіемъ: „возстанови знаки любви“ (réstitue amoris signa). Но такое толкованіе слишкомъ произвольно: въ словахъ „полюби еще“ и „возлюбленную мужемъ“ стоитъ одинъ и тотъ же глаголъ אהב; почему же въ одномъ случаѣ этотъ глаголъ мы должны переводить въ смыслѣ внутренней любви, а въ другомъ въ смыслѣ проявленій ея? Съ другой стороны, у Kurtz'а при его способѣ объясненія разсматриваемаго мѣста является кругъ въ доказательствахъ. Стараясь доказать, что пророкъ снова возстановляетъ знаки любви по отношенію къ той же самой женщинѣ, которая

---

[1]) Ср. выше стр. 57—58.

упоминается въ 1 главѣ, Kurtz утверждаетъ, что Осія нѣсколько раньше лишилъ Гомерь проявленій своей любви; но это можно говорить лишь въ томъ случаѣ, если бы тожество съ Гомерью „возлюбленной мужемъ и прелюбодѣйствующей жены" было доказано: пока этого нѣтъ, доказательства вращаются въ заколдованномъ кругѣ [1]).

Признавая основательными нѣкоторыя возраженія Keil'я Kurtz'у, мы однако не можемъ согласиться во всемъ съ Keil'емъ. Kurtz произвольно, конечно, предполагаетъ, что Осія нѣсколько раньше лишилъ Гомерь проявленій своей любви. Но, съ другой стороны, выраженіе אהב אשה, какъ сказали мы выше (см. объясн. къ 3, 1), само по себѣ (по содержанію понятія אהב и употребленію этого глагола въ Ветхомъ Завѣтѣ) таково, что изъ него нельзя сдѣлать опредѣленнаго вывода, о заключеніи ли брачнаго союза, или о возстановленіи его, или о чемъ другомъ здѣсь, въ повелѣніи Господа, рѣчь. Отсюда у Keil'я столько же основаній понимать אהב אשה, какъ приказаніе о заключеніи брачнаго союза [2]), сколько у Kurtz'а—видѣть въ этомъ выраженіи повелѣніе: „restitue amoris signa". Мы видѣли, въ *чемъ* проявляетъ пророкъ признаки любви, исполняя *это повелѣніе* Божіе: онъ заботится о женѣ, ея исправленіи, ставитъ ее въ положеніе невозможности грѣшить. Онъ любитъ ее, и забота о женѣ и ея исправленіи—проявленіе этой любви... Можно и не находить противорѣчія въ пониманіи содержанія одного и того же глагола אהב въ двухъ случаяхъ: въ одномъ („любимую")—въ смыслѣ внутренней любви, а въ другомъ („полюби еще")—въ смыслѣ проявленій ея. Въ томъ и другомъ случаѣ имѣется въ виду и любовь, какъ чувство, и ея внѣшнія проявленія, какъ необходимыя проявленія чувства во внѣ. Вѣдь, пророкъ любитъ еще жену: „полюби еще *любимую* мужемъ", но ему повелѣвается, очевидно, проявить чувство любви на дѣлѣ. Изъ 2, 9 и слѣд. можно заключить, что пророкъ лишилъ жену знаковъ проявленія любви, хотя лю-

[1]) Keil, стр. 22.

[2]) Keil также приводитъ это, какъ основаніе того, что въ 3 главѣ подъ женщиною разумѣется не Гомерь, которая была уже въ бракѣ съ пророкомъ.

бовь къ женѣ и сохранялась еще въ его сердцѣ... Sharpe разсуждаетъ такъ. Пророкъ любитъ жену свою, но она измѣняетъ ему. У пророка естественно могло явиться желаніе лишить ее своей любви въ ея внѣшнихъ проявленіяхъ, потребовать развода съ нею, но Іегова приказываетъ ему еще разъ проявить къ женѣ любовь, поддержать ее, попытаться отвлечь ее отъ грѣховной жизни [1]): „поди еще и полюби жену“ [2]). Такъ разсуждаетъ Sharpe. Ниже мы увидимъ, что такое пониманіе у Sharpe приказанія Божія пророку имѣетъ основаніе и въ соотвѣтствіи символа символизируемому. Теперь замѣтимъ только, что все сказанное нами ослабляетъ силу приведенныхъ разсужденій Keil'я и состоятельность опирающагося на нихъ вывода, что упоминаемая въ 3 главѣ женщина и Гомерь не одно и то же лице. Въ доказательство послѣдней мысли Keil указываетъ еще на различіе въ названіяхъ женщинъ, — упоминаемой въ 3 главѣ и Гомери: послѣдняя называется „женой блуженія“ (1, 2), первая—„прелюбодѣйствующей“ (3, 1). Такое различіе названій удержано не только въ подлинникѣ еврейскомъ, но и во всѣхъ его переводахъ [3]). Въ еврейскомъ подлинникѣ первая жена обозначается словами אשת זנונים, вторая —מְנָאָפֶת. У LXX первая опредѣляется, какъ *„γυνὴ πορνείας“*, вторая какъ *„γυνὴ μοιχαλίς“;* въ Вульгатѣ первая носитъ названіе: „uxor fornicationum“, вторая же называется „mulier adultera“ и т. д. Но мы уже видѣли, что женщина называется по тѣмъ сторонамъ ея характера и жизни, которыя имѣютъ символическое значеніе въ общей аллегорической картинѣ; слѣдовательно, различныя

---

[1]) Стр. 10. Прибавимъ къ этому отъ себя, что если событія, о которыхъ разсказываетъ въ 1—3 главахъ пророкъ, были дѣйствительными событіями въ семейной его жизни и должны были дѣйствовать, какъ символы, на сознаніе народное, то можно дѣло представить такъ: можетъ быть къ извѣстному времени стала ясна для народа невѣрность жены пророку или невѣрность приняла большіе размѣры, тогда любовь къ женѣ, а не наказаніе ее пророкомъ естественно должно было обратить вниманіе народа, заставить его вдуматься въ поступки пророка...

[2]) А не „полюби еще“, какъ переводитъ Keil. Ср. замѣч. къ 3, 1 о словѣ עוד.

[3]) Keil, стр. 22.

названія могли быть даны одной и той же женщинѣ, смотря по тому, какая черта ея общаго образа оттѣняется въ данномъ мѣстѣ, какъ символическая.

Изъ всего сказаннаго выше ясно, что анализъ словъ 1 ст. 3 гл.: „иди еще, полюби женщину, любимую мужемъ и прелюбодѣйствующую“ не приводитъ еще къ убѣжденію, какъ хотѣлось бы Keil'ю, въ томъ, что женщина эта отлична отъ упомянутой въ 1 гл. Гомери. Не говорятъ въ пользу этого мнѣнія Keil'я и слова 3, 2: „и пріобрѣлъ я ее себѣ за 15 сребренниковъ и за хомеръ ячменя и полхомера ячменя“, на что также указываетъ Keil. Выраженіе „и я пріобрѣлъ ее“, разсуждаетъ Keil, въ евр. языкѣ וָאֶכְּרֶהָ, ясно показываетъ, что упоминаемая здѣсь женщина не принадлежала раньше пророку и не находилась въ его власти, а это не могло быть, если признать ея тожество съ Гомерью. Kurtz пытается подорвать этотъ выводъ тѣмъ разсужденіемъ, что въ 3, 2 говорится не о пріобрѣтеніи жены пророкомъ, а просто о назначеніи ей суммы для пропитанія на тотъ срокъ, когда она должна была „сидѣть“ и удаляться отъ общенія съ пророкомъ и со всякимъ мущиною. Keil опровергаетъ это разсужденіе Kurtz'а и самъ даетъ объясненіе этой платѣ, какъ свадебному подарку. Мы не будемъ приводить здѣсь вполнѣ основательныхъ возраженій Keil'я Kurtz'у. Мы выше (объясн. къ 3, 2) сказали, что и съ мнѣніемъ Keil'я (по которому плата пророкомъ за жену—это его свадебный подарокъ) нельзя согласиться. Мы указали также еще нѣсколько объясненій этого факта и замѣтили, что при каждомъ изъ такихъ объясненій остается нѣсколько недоумѣнныхъ, неразрѣшимыхъ вопросовъ. Мы пришли къ тому выводу, что въ текстѣ нѣтъ данныхъ для рѣшенія этого вопроса и фактъ пріобрѣтенія пророкомъ женщины за опредѣленную плату должно комментировать только по его символическому значенію. Пророкъ отмѣчаетъ фактъ пріобрѣтенія имъ женщины ради именно символическаго смысла этого поступка, указывая вообще въ повѣствованіи только такія черты изъ своей семейной жизни, которыя отображали въ себѣ отношенія Іеговы и Израиля, и умалчивая о другихъ. Можетъ быть, какъ предполагаютъ

нѣкоторые, Гомерь бѣжала отъ пророка, и онъ долженъ былъ заплатить за нее, какъ бы выкупить ее у ея любовника. Можетъ быть, какъ предполагаютъ другіе, это была плата за то, чтобы женщина подчинилась распоряженіямъ пророка. Вообще, указать опредѣленный, неоспоримый смыслъ этого поступка пророка нѣтъ возможности, а отсюда нельзя и основывать на томъ или иномъ пониманіи его какихъ-либо выводовъ. Такъ, падаетъ и послѣдній аргументъ Keil'я въ пользу его мнѣнія, что женщина упоминаемая въ 3 гл. и Гомерь не тожественны между собою.

Послѣднее положеніе, которое Keil такъ усиленно стремится обосновать, тѣсно связано у него съ другимъ, что въ 3 гл. содержится повелѣніе Господа пророку о заключеніи *вторичнаго брачнаго* союза. Въ первомъ положеніи Keil хочетъ найдти основаніе для второго. Мы видѣли, что первое положеніе само не имѣетъ для себя обосновывающихъ данныхъ. Keil указываетъ еще для обоснованія второго на союзъ עוֹד въ повелѣніи пророку: эта прибавка, по его мнѣнію, показываетъ, что описываемый здѣсь случай аналогиченъ съ изображаемымъ въ 1 главѣ; указываетъ еще Keil на слова текста אהב-אשה, которыя, по его мнѣнію, не могутъ говорить о возстановленіи брачнаго союза, а по прямому смыслу говорятъ именно о заключеніи его. Но мы въ свое время замѣтили, что изъ добавленія עוֹד и одного только сопоставленія словъ 3 главы „לֵךְ אֱהַב-אִשָּׁה“ съ первымъ повелѣніемъ Господа пророку „לֵךְ קַח-לְךָ-אֵשֶׁת“ такъ же, какъ и изъ содержанія понятія אהב, нельзя сдѣлать вывода, что въ 3 главѣ говорится о повелѣніи пророку заключить новый *брачный* союзъ, если, конечно, для этого вывода нѣтъ другихъ данныхъ. Изъ предыдущаго ясно, что данныхъ этихъ нѣтъ, а ниже увидимъ, что есть даже соображенія не въ пользу этого мнѣнія. Замѣтимъ еще здѣсь: когда признаютъ, что въ 3 гл. рѣчь о заключеніи пророкомъ новаго брачнаго союза, то является вопросъ, на который въ текстѣ нѣтъ отвѣта: что же стало съ Гомерью ко времени второго брака? Въ отвѣтъ на это можно выставить (и обыкновенно выставляютъ) предположеніе, высказанное еще въ древности, что

ко времени втораго брака Гомерь могла умереть [1]). Keil возражаетъ противъ этого, что нельзя утверждать то, чего текстъ не указываетъ. На это, конечно, можно отвѣтить ему, что въ текстѣ книги пророка Осіи это обстоятельство легко могло быть пропущено; пророкъ, очевидно, писалъ лишь о томъ. что относится къ его цѣли—изобразить грѣхи народа и опредѣленную ему за эти грѣхи кару. Поэтому и Гомери и ея судьбы онъ касается лишь постольку, поскольку это имѣетъ значеніе для его цѣлей, и такъ какъ фактъ ея смерти не могъ послужить къ уясненію главнаго предмета пророческихъ рѣчей Осіи, то пророкъ и не упоминаетъ о немъ. Но, съ другой стороны, это предположеніе о смерти Гомери могло бы имѣть силу нѣкоторой достовѣрности въ томъ случаѣ, если бы точно было доказано, что въ 3 гл. рѣчь о заключеніи пророкомъ новаго брачнаго союза, съ новой личностью, а этого-то, какъ мы видѣли, и нѣтъ.

Въ заключеніе приведемъ еще нѣсколько соображеній по интересующему насъ вопросу. Говорится ли въ 3 гл. о вторичномъ бракѣ пророка? Мы уже отмѣтили выше одно соображеніе, что подъ רע въ словахъ אהבת רע ומנאפת естественнѣе всего разумѣть пророка, такъ какъ знаменованіе символа требовало, чтобы лице исправляющее и наказующее жену было то же самое, которому она измѣняетъ, т. е. пророкъ. Отсюда, естественно, слова „полюби жену“ не могли содержать повелѣнія брака. Мы указали при толкованіи 3, 1, что нѣтъ основаній *переводить* רע словомъ „супругъ“: по употребленію этого слова въ Ветхомъ Завѣтѣ и передачѣ его въ данномъ мѣстѣ древними переводами масоретскаго подлинника оно собственно

[1]) Существуетъ еще мнѣніе, по которому Осія развелся съ Гомерью, такъ какъ она не отстала отъ своего преступнаго образа жизни. Но то обстоятельство, что Гомерь именно пророку родила трехъ дѣтей, опровергаетъ это предположеніе. При томъ же оно не можетъ быть принято по мотивамъ нравственнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, если остановиться на этомъ предположеніи, то выйдетъ, что Богъ заранѣе опредѣлилъ жениться пророку, а потомъ развестись, а это значило бы, что Онъ освятилъ разводъ, что противно Его святости: если въ Ветхомъ Завѣтѣ разводъ и былъ терпимъ, то только изъ снисхожденія къ слабостямъ еврейскаго народа.

значитъ: „близкій, имѣющій отношеніе“, но что здѣсь въ 3, 1 нельзя видѣть въ словѣ רֵעַ *указанія* именно на супруга, для этого, какъ мы отмѣтили, тоже нѣтъ данныхъ. Въ пользу того, что подъ רֵעַ въ данномъ мѣстѣ разумѣется именно супругъ, Keil указываетъ основаніе въ контекстѣ: такое пониманіе רֵעַ требуется уже вторымъ координированнымъ съ первымъ эпитетомъ — „прелюбодѣйствующая“. Затѣмъ, параллелизмъ періода „какъ любитъ Господь сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются къ другимъ богамъ“ показываетъ, что въ первой его половинѣ рѣчь о такихъ же отношеніяхъ между женою и רֵעַ, какъ и между Израилемъ и Іеговою, т. е. супружескихъ, подъ образомъ которыхъ всегда изображаются отношенія Бога къ избранному народу. Если разумѣть подъ רֵעַ любовника женщины, которымъ она „любима“, то это противорѣчило бы словамъ 2, 9; здѣсь прикровенно сказано объ Израилѣ, какъ блудной женѣ: „и погонится за любовниками своими, но не догонитъ ихъ, и будетъ искать ихъ, но не найдетъ и скажетъ: пойду я и возвращусь къ первому мужу моему, ибо тогда лучше было мнѣ, нежели теперь“ (2, 9; ср. 3, 3). Замѣтимъ, что эти обоснованія нами выводовъ на соотвѣтствіи символа символизируемому имѣютъ цѣну и потому, во первыхъ, что пророкъ отмѣчаетъ въ разсказѣ о своей семейной жизни только то, что имѣетъ символическое значеніе для уясненія отношеній Іеговы и Израиля, и во вторыхъ, потому, что въ данномъ мѣстѣ точный параллелизмъ символа символизируемому прямо указывается въ текстѣ. Невѣроятно далѣе, чтобы Осіи приказано было возлюбить чужую жену. Мы видѣли, что нѣтъ данныхъ въ пользу мнѣнія, что упоминаемая въ 3 гл. женщина и Гомерь различныя лица. Такое повелѣніе Осіи брака на *новой* женщинѣ не вполнѣ соотвѣтствовало бы и символизируемому поступкомъ пророка. Если признать, что упоминаемая въ 3 гл. женщина и Гомерь были различныя лица, то тогда „поступокъ пророка“, какъ справедливо разсуждаетъ Sharpe, „символически указывалъ бы на любовь Божію къ какому-то языческому народу. Но цѣлое пророчество (т. е., смыслъ всего образа 3 гл.) указываетъ,

что этимъ народомъ былъ Ефремъ, который оставилъ своего мужа (Іегову) и предался блудодѣянію (служенію тельцу)". Если бы Осія взялъ другую жену вмѣсто Гомери, „тогда терялось бы нравоученіе его поступка: это указывало бы на то, что Іегова рѣшилъ избрать для себя другой народъ вмѣсто Израиля" (Sharpe) [1]). Прибавимъ еще: если Богъ приказываетъ пророку вступить въ *бракъ* съ женою, то почему пророкъ не точно исполняетъ повелѣніе Божіе, не вступаетъ въ супружескія сношенія съ женой, а повелѣваетъ ей: „много дней оставайся у меня; не блуди, и не будь съ другимъ; *также и я буду для тебя?*"

Итакъ, какъ выводъ изъ всего сказаннаго выше, мы получаемъ: въ 3 гл. книги пророка Осіи не содержится повѣствованія о повелѣніи Богомъ пророку вторичнаго брака и объ исполненіи пророкомъ этого повелѣнія. Очевидно, нельзя совершенно отдѣлять 3-ю главу отъ первой. Можно согласиться съ Sharpe, что поступокъ пророка, описанный въ 3 гл. его книги,—это второй символическій урокъ блудному народу Израильскому изъ семейной жизни пророка (первый—бракъ на Гомери и нареченіе символическихъ именъ рожденнымъ отъ этого брака дѣтямъ). Пророкъ могъ, какъ думаетъ Sharpe, гнѣваться на измѣнившую ему жену, думать о ея наказаніи, о прекращеніи съ ней всякихъ отношеній; Іегова повелѣваетъ ему явить еще разъ милость прелюбодѣйной женѣ, поддержать ее, попытаться исправить и удержать отъ паденія въ бездну порока. Пророкъ исполняетъ волю Божію. Такъ и Господь не отвергаетъ совершенно невѣрный Ему народъ, Онъ только наказываетъ его „на многіе дни", чтобы лишить его возможности служенія чужимъ богамъ, исправить его нравственность, пробудить въ немъ его дремлющую совѣсть и сознаніе великихъ грѣховъ своихъ, обратить Израиля въ послѣдніе дни „къ Господу и къ Давиду, царю ихъ" (3, 3—5).

Указанное у Sharpe объясненіе повѣствованія 3 главы

[1]) Стр. 9.
[2]) Стр.

не можетъ быть, конечно, признано безусловно вѣрнымъ. Но тѣ соображенія, которыя мы привели выше и которыя основываются только на данныхъ текста, сообщаютъ этому объясненію значительную степень достовѣрности. Несомнѣннымъ же на основаніи всего сказаннаго выше можетъ быть признано то, что въ 3 гл. рѣчь *не* о заключеніи пророкомъ новаго *брачнаго* союза: въ пользу этого объясненія, какъ мы видѣли, нѣтъ ни одного серьезнаго, неоспоримаго аргумента.

# ПРИЛОЖЕНІЯ.

# Приложеніе I.

---

## Какъ понимать повѣствованіе I—3 главъ книги пророка Осіи о его семейной жизни?

(Троякое рѣшеніе вопроса. Визіонарное пониманіе. Аллегорическое пониманіе; его аргументація и ея оцѣнка. Историческое или реалистическое пониманіе. Данныя въ его пользу. Поступокъ пророка съ нравственной точки зрѣнія).

Существуютъ три отвѣта на вопросъ: какъ понимать повѣствованіе 1—3 главъ книги пророка Осіи о его семейной жизни? Одни комментаторы видятъ въ этомъ повѣствованіи только аллегорическій вымыселъ пророка, простую притчу, въ которой пророкъ хотѣлъ рельефнѣе и нагляднѣе представить извѣстную истину (аллегорическое пониманіе); другіе, нѣсколько видоизмѣняя первое толкованіе, думаютъ, что событія, о которыхъ разсказываетъ пророкъ, были пережиты имъ внутренно, въ видѣніи, совершились въ его духовномъ созерцаніи (визіонарное пониманіе); третьи понимаютъ эти событія, какъ внѣшне - дѣйствительныя, какъ реально совершившіеся факты жизни пророка (историческое или реалистическое пониманіе). Разсмотримъ эти пониманія и данныя въ пользу каждаго изъ нихъ.

Визіонарное пониманіе очень близко къ аллегорическому. Защитники его, не признавая за событіями семейной жизни пророка Осіи, о которыхъ онъ разсказываетъ въ 1 и 3 главахъ, внѣшне-реальной дѣйствительности, а только аллегорическій смыслъ, добавляютъ, однако, къ этому, что эти событія совершились въ духовномъ созерцаніи пророка. Это не простая притча, которую пророкъ

изрекъ народу, не поэтическій вымыселъ автора. „Внутреннее событіе“, по словамъ Смирнова [1]), „совершающееся въ экстатическомъ состояніи пророка, въ своей реальности и истинности сходно съ событіемъ внѣшнимъ, между тѣмъ какъ притча и поэтическій вымыселъ имѣютъ свою истинность только для субъективнаго представленія, не имѣя въ то же время въ себѣ никакой дѣйствительной реальности“. Это добавленіе защитниковъ візіонарнаго толкованія къ пониманію разсказовъ 1 и 3 главъ книги Осіи, какъ просто аллегоріи съ дидактическою цѣлью, имѣетъ въ виду разрѣшить нѣкоторыя недоумѣнія, неизбѣжныя при аллегорическомъ пониманіи. Такъ, если описываемый въ 1-й главѣ фактъ низвести на степень простой поэтической фикціи или притчи, то тогда выраженіе текста „и сказалъ Господь“ становится совершенно ненужнымъ и принимаетъ характеръ простой риторической фразы, а это не согласно съ духомъ пророческихъ писаній, которыя отличаются простотой языка и точностью въ передачѣ фактовъ и разсказахъ о событіяхъ. Въ томъ же случаѣ, когда мы будемъ разсматривать указанный фактъ въ смыслѣ візіонарнаго событія, такое выраженіе, какъ „и сказалъ Господь“, является совершенно умѣстнымъ и имѣетъ смыслъ. Но спрашивается: какое имѣло значеніе это внутреннее переживаніе событія, если оно дѣйствительно было? Nowack совершенно справедливо замѣчаетъ, что оно „было бы также безцѣльно, какъ... еслибы пророкъ Наѳанъ самъ прежде пережилъ внутренно извѣстную исторію о богатомъ человѣкѣ и единственной овцѣ бѣднаго, разсказанную Давиду“. [2]) Для слушающихъ пророка разсказъ этотъ оставался бы тѣмъ же приточнымъ изображеніемъ извѣстной истины и переживаніе этихъ событій пророкомъ внутренно для наглядности и истинности разсказа ничего бы не прибавляло. Поэтому-то візіонарное пониманіе имѣетъ мало защитниковъ: его защищалъ блаж. Іеронимъ, въ древности оно раздѣлялось всей Оригеновой школой, затѣмъ ему слѣдовали нѣкоторые іудейскіе толковники

[1]) Стр. 36, за Keil'емъ защищаетъ візіонарное толкованіе.
[2]) Nowack, моногр. стр. 49.

(Kimchi) [1]; по примѣру послѣднихъ оно было возобновлено Hengstenberg'омъ, который является ревностнымъ его защитникомъ, но въ силу сказаннаго находитъ среди новѣйшихъ комментаторовъ только одного послѣдователя—Keil'я. Основанія, которыя приводятся защитниками визіонарнаго пониманія въ его пользу, основанія [2] собственно аллегорическаго пониманія разсказа о событіяхъ семейной жизни пророка. При оцѣнкѣ аргументаціи аллегорическаго пониманія, къ чему мы сейчасъ переходимъ, мы и встрѣтимся съ этими основаніями.

Аллегорическое пониманіе [3] разсказа о семейной жизни пророка Осіи вытекаетъ изъ кажущейся невозможности примирить съ нравственными требованіями факты, описываемые въ 1 и 3 главахъ пророческой книги, если эти факты принимать за событія, внѣшне-дѣйствительныя въ жизни пророка. Пророкъ, согласно повелѣнію Божію, вступаетъ въ сожительство съ блудницей. Но спрашивается: какъ могъ пророкъ Божій, не теряя своего достоинства, вступить въ связь съ такою женщиною? И если для пророка можно найти оправданіе въ томъ, что онъ поступилъ такъ по повелѣнію Божію, то остается неразрѣшимымъ: какимъ образомъ Богъ могъ дать такое. противо-

---

[1]) Nowack, моногр. стр. 48; ibid. Hengstenberg, стр. 206.

[2]) Nowack (моногр., стр. 48—49) говоритъ. что для подтвержденія своего взгляда (визіонарнаго пониманія 1 и 3 гл. кн. пр. Осіи) „Генгстенбергъ ссылается (еще) на другія, описываемыя въ В. З. видѣнія пророковъ, которыя часто имѣли для нихъ особенное значеніе, но они (эти видѣнія) совершенно другаго рода и не могутъ быть поставлены въ параллель съ нашими главами". Трудно понять, какія разсужденія и цитаты изъ В. З. у Hengstenberg'а разумѣетъ здѣсь Nowack. Бродовичъ, указывая на тотъ же аргументъ Hengstenberg'а, только *буквально* повторяетъ, хотя и безъ ссылки на Nowack'а, приведенную, глухую и общую фразу Nowack'а. Если Nowack разумѣетъ разсужденія Hengstenberg'а и ссылки на мѣста В. З. на стр. 208 его книги, то 1) за своими разсужденіями здѣсь Hengstenberg и самъ не признаетъ рѣшающаго значенія, 2) мѣста В. З., на которыя здѣсь ссылается Hengstenberg, дѣйствительно, „другаго рода": говорится только о символическихъ дѣйствіяхъ, которыми пророки сопровождали свою проповѣдь, чтобы сообщить наглядность и чрезъ то большую убѣдительность своимъ словамъ.

[3]) Равно и визіонарное. Представители аллегорическаго пониманія: Maurer, Rosenmüller, Hitzig, Simson, Wünsche, Schmoller, Schröder, Reuss, Hävernick, Töttermann и др.

рѣчащее Его святости, повелѣніе? „Если бы это дѣйствіе было дѣйствительно совершено“, пишетъ Іеронимъ о бракѣ пророка Осіи на блудницѣ, „то было бы въ высшей степени безчестнымъ. Могутъ возразить, что ничего не бываетъ безчестнымъ, когда Богъ повелѣваетъ. Но мы говоримъ, что Богъ ничего не заповѣдуетъ, кромѣ честнаго, и, повелѣвая безчестное Осіи, не дѣлаетъ честнымъ того, что безчестно“ [1]). Извѣстное дѣйствіе становится безнравственнымъ не оттого только, что оно запрещено Богомъ, но скорѣе оттого-то оно и является запрещеннымъ отъ Бога, что оно безнравственно по самой своей сущности и природѣ. „Мы знаемъ, что Богъ ничего не хочетъ, кромѣ честнаго, поэтому Онъ и повелѣваетъ, что честно“ (Іеронимъ). Безъ противорѣчія Самому Себѣ и отрицанія Своего Существа Онъ не можетъ заповѣдать ничего преступнаго. Съ этой точки зрѣнія описанный пророкомъ Осіей случай изъ его жизни,—повелѣніе Божіе жениться на блудницѣ,—кажется непонятнымъ. Невольно является мысль, что это были недѣйствительныя событія изъ жизни пророка, а или пережитое имъ въ видѣніи или весь разсказъ объ этомъ—вымышленная пророкомъ съ дидактическими цѣлями аллегорія. То, что не происходило, или же, хотя и происходило, но только въ пророческомъ созерцаніи, не можетъ (какъ говорятъ многіе изъ защитниковъ указанныхъ выше мнѣній) подвергаться нравственной оцѣнкѣ, и человѣкъ можетъ быть изображенъ совершающимъ какое угодно зло и въ то же время совершенно не быть злодѣемъ, какъ скоро это изображеніе не соотвѣтствуетъ реальной дѣйствительности. Поэтому, въ разсматриваемомъ символѣ пророка не будетъ ничего предосудительнаго, какъ скоро мы признаемъ, что его не было въ дѣйствительности и онъ существовалъ или въ фантазіи пророка или же въ его пророческомъ созерцаніи. Представители визіонарнаго и аллегорическаго пониманія „вынуждаются“, по словамъ Sharpe [2]), къ такому пониманію именно „желаніемъ избѣжать приписываемыхъ Іе-

[1]) Стр. 150.
[2]) Стр. 7. Ibid. Ружемонтъ, стр. 11—12.

говѣ безнравственныхъ повелѣній". Выходя изъ мысли о невозможности примирить эти повелѣнія и исполненіе ихъ пророкомъ съ нравственными требованіями, защитники аллегорическаго и визіонарнаго толкованій видятъ въ этомъ главное доказательство правильности ихъ пониманія. Рѣчь о томъ, какъ смотрѣть на повелѣніе Божіе и исполненіе его пророкомъ, если бракъ пророка на блудницѣ былъ дѣйствительнымъ событіемъ, какъ это примирить съ требованіями нравственнаго принципа,—рѣчь объ этомъ ниже. Здѣсь приведемъ только слова Simson'a, который мѣтко отклонилъ указанный выше аргументъ въ пользу аллегорическаго пониманія разсказа 1-й главы. По мнѣнію Simson'a, этотъ аргументъ столько же говоритъ противъ историческаго, сколько и противъ аллегорическаго пониманія даннаго факта. „Если подобное повелѣніе", пишетъ онъ [1]), „было несовмѣстимо съ святостью Іеговы и его немедленное исполненіе съ нравственностью пророка, то одинаково мало могло быть выставлено то и другое въ аллегоріи, какъ это допущено на самомъ дѣлѣ". Защитникамъ аллегорическаго и визіонарнаго толкованія кажется, что если описанное въ 1 главѣ книги Осіи происшествіе толковать не какъ историческій фактъ, а какъ аллегорію или событіе, происходившее во внутреннемъ созерцаніи пророка, то въ такомъ случаѣ всѣ недоумѣнія относительно нравственной непригодности этого поступка сами собою падаютъ. Но это можетъ представляться только на первый взглядъ. Если приказаніе „взять блудницу" не совмѣстимо со святостію Іеговы и исполненіе его мало мирится съ нравственностью пророка, то это остается и при визіонарномъ пониманіи этого происшествія, ибо „что безчестно въ самомъ себѣ, то и въ образномъ видѣніи не можетъ быть честнымъ" [2]). Поэтому, если считать поступокъ Осіи безнравственнымъ, то Богъ не могъ заставить пророка пережить его и въ видѣніи. Да и пророкъ такое видѣніе едва ли призналъ бы за откровеніе Божіе, за голосъ,

[1]) Стр. 68.
[2]) Simson, стр. 68.

вѣщавшій ему Божественную волю. Равнымъ образомъ не разрѣшаетъ дѣла и аллегорическое толкованіе, потому что поступокъ, завѣдомо безнравственный, который бы при этомъ относился къ личности пророка, пророкъ не могъ вымышлять для дидактическихъ цѣлей (Orelli) [1].

Съ первымъ аргументомъ въ пользу аллегорическаго (вмѣстѣ визіонарнаго) пониманія разсказа въ 1 и 3 гл. связанъ тѣсно второй аргументъ, который считается краеугольнымъ камнемъ этой теоріи: это—ссылка на 1—3 стихи третьей главы книги пр. Осіи. Здѣсь говорится о новомъ повелѣніи Божіемъ, аналогичномъ прежнему, и объ исполненіи его пророкомъ. „И сказалъ мнѣ Господь", говоритъ Осія, „иди еще и полюби женщину, любимую мужемъ, но прелюбодѣйствующую". Признавая, что упоминаемая въ данномъ мѣстѣ прелюбодѣйная жена совершенно отлична отъ извѣстной изъ 1 главы Гомери, и считая за несомнѣнное, что здѣсь идетъ рѣчь о *брачномъ* союзѣ Осіи съ ней, противники исторической дѣйствительности связи пророка съ блудницей говорятъ, что этотъ фактъ, въ которомъ повторяется до нѣкоторой степени происшествіе, описанное въ 1 гл., совершенно лишаетъ вѣроятія то утвержденіе, по которому употребленный Осіей символъ имѣлъ мѣсто въ дѣйствительной жизни. Еще со связью пророка съ одной блудницей можно мириться въ томъ случаѣ, если мы признаемъ эту связь за бракъ и въ женитьбѣ Осіи на блудницѣ увидимъ стремленіе его согласно съ волей Божіей спасти женщину отъ окончательной гибели въ безднѣ порока. Но одна за другою послѣдовавшія связи пророка съ двумя развратными женщинами положительно недопустимы. Здѣсь остаются неразрѣшимыми слѣдующіе вопросы: 1) куда могла дѣваться первая жена, если пророкъ вступилъ въ бракъ съ другою? 2) не представлялъ ли, затѣмъ, такой бракъ соблазна для народа, который послѣ второго супружества пророка съ

[1]) Simson направляетъ свое возраженіе собственно противъ визіонарнаго пониманія, а Orelli и др. комментаторы съ равнымъ правомъ выдвигаютъ его, какъ доказательство, что и аллегорическое пониманіе не разрѣшаетъ того недоумѣнія, которое такимъ-то именно пониманіемъ и думаютъ устранить.

преступной женщиной могъ не повѣрить ему, что это онъ опять дѣлаетъ по повелѣнію Божію? 3) не является ли этотъ бракъ лишнимъ для цѣлей символа, такъ какъ то, что представлено чрезъ два брака, можно было бы изобразить чрезъ одинъ?

Всѣ эти недоумѣнные вопросы и вся эта аргументація основана на неправильномъ положеніи, что въ 3 гл. рѣчь о женщинѣ, не тожественной съ Гомерью, и о повелѣніи пророку вторичнаго брака и исполненіи имъ этого повелѣнія. Мы видѣли выше, что нѣтъ *вѣскихъ* данныхъ считать женщину, упоминаемую въ 3 гл., за нетожественную съ Гомерью. Мы уяснили также, что въ 3 гл. рѣчь во всякомъ случаѣ не о вторичномъ *брачномъ* союзѣ. Аргументація аллегористовъ падаетъ. Теряютъ смыслъ и недоумѣнные вопросы... Но мы постараемся еще разрѣшить ихъ и независимо отъ неправильности положеній, изъ которыхъ они вытекаютъ (съ каковою неправильностью могутъ не согласиться аллегористы).

На первый вопросъ достаточный отвѣтъ даетъ помѣченное нами выше, естественное и высказанное древними толковниками, предположеніе, что ко времени второго брака Осіи Гомерь могла умереть. Точно также не трудно разрѣшить и второе возраженіе, что двукратный бракъ пророка могъ представлять особый соблазнъ для народа. Мы выше отвѣтили уже въ общемъ и на этотъ вопросъ, когда говорили, что если повелѣніе Божіе пророку и описанный Осіей въ 1 гл. его книги поступокъ были не совмѣстимы съ святостью Бога и достоинствомъ пророка, то они не могли быть равно допущены и въ аллегоріи. Теперь, разъ возможенъ былъ соблазнъ отъ вторичнаго брака на блудницѣ, онъ нисколько не сталъ бы меньшимъ, если бы описываемое пророкомъ было вымышленной съ педагогической цѣлью аллегоріей [1]). Зная о поведеніи праведника на основаніи слуховъ и молвы, народъ

[1]) Такъ Nowack (моногр., стр. 51—52) направляетъ возраженіе Simson'а аллегористамъ (приведенное выше въ текстѣ сочиненія, или точнѣе оцѣнку имъ одного изъ доказательствъ аллегорической теоріи) противъ него-же въ примѣненіи къ данному положенію, выставляемому Simson'омъ для защиты аллегорическаго же пониманія.

также могъ соблазниться и злорадствовать, какъ это было бы въ томъ случаѣ, если бы онъ самъ былъ свидѣтелемъ такого паденія. Что же касается того возраженія, что второй бракъ пророка съ преступной женщиной совершенно не нуженъ для цѣлей символа и что для этого достаточно и одного брака, то это возраженіе скорѣе можетъ говорить въ пользу реальнаго пониманія, чѣмъ противъ него. Въ самомъ дѣлѣ, въ аллегоріи или видѣніи такого повторенія легко можно было бы избѣжать, тогда какъ въ дѣйствительности трудно найти полное соотвѣтствіе изображаемымъ предметамъ и истинамъ [1]). Указываютъ еще аллегористы кстати (по связи мыслей съ предыдущимъ) на постановленіе закона, которое запрещало священникамъ вступать въ бракъ съ блудницами (Лев. 21, 7. 14), и хотятъ видѣть непримиримость съ нимъ поступка Осіи, если онъ происходилъ въ дѣйствительности, и повелѣнія о немъ Господа. Но это постановленіе не приложимо къ пророку Осіи и данному случаю его брака съ блудницею: что Осія былъ священникъ, это предположеніе ни на чемъ не основано [2]), съ другой стороны, переносить на пророковъ то, что имѣло обязательную силу закона для священниковъ, нельзя безъ дальнѣйшаго разсужденія [3]).

Hengstenberg и Simson видятъ еще основаніе (первый для визіонарнаго, второй—для аллегорическаго толкованій) въ способѣ изложенія пр. Осіей обстоятельствъ его семейной жизни. Рисуя символическій образъ, Осія отмѣчаетъ черты его, которыя символизируютъ отношенія Іеговы и народа Израильскаго, поясняя, что именно извѣстная черта, или сторона общаго образа символизируетъ, при чемъ къ символу символизирующее присоединяется чрезъ „כִּי“. Это такой странный способъ соединенія и изложенія, что уже изъ него ясно, по Simson'у, что образъ взятъ не изъ дѣйствительной жизни, „а только выдуманъ для олицетворенія присоединеннаго къ нему представле-

[1]) Nowack, стр. 52. Ср. Orelli, стр. 14.
[2]) См. „Введеніе“, стр. 6.
[3]) Keil, стр. 20; Sharpe, стр. 7.

нія“ [1]). Но Nowack [2]) считаетъ совершенно непонятнымъ, почему не можетъ быть такого соединенія („כִּי“) символа и толкованія, если пророкъ говорилъ о дѣйствительномъ событіи своей жизни и разсказъ клонился именно къ цѣли ярче оттѣнить символизируемое [3]).

Аллегористы, какъ на одно изъ главныхъ основаній своей теоріи, указываютъ еще на то обстоятельство, что упоминаемая въ 1 гл. жена и ея дѣти носятъ символическія имена. Символическій характеръ именъ дѣтей пророка, дѣйствительно, ясно выступаетъ въ повѣствованіи 1 гл. его книги: символическій смыслъ имени прямо указывается въ текстѣ. Должно, однако, замѣтить, что символическія имена дѣтей сами по себѣ не говорятъ еще противъ дѣйствительнаго существованія ихъ носителей [4]). Случай, аналогичный описываемому, мы находимъ въ книгѣ пророка Исаіи (7, 3; 8, 3—4). Исаія даетъ еще болѣе странныя символическія имена своимъ дѣтямъ, называя одного „Шеаръ—ясувъ“, другого „Мегер—шелал—хаш—базъ“ [5]), однако же никто не заподазриваетъ на основаніи этого реальную дѣйствительность описаннаго у него происшествія. У пророковъ, повидимому, даже въ обычаѣ было давать символическія имена дѣтямъ для подкрѣпленія проповѣдуемыхъ истинъ (Wellhausen). Осія, какъ хотѣлъ, такъ и могъ назвать своихъ дѣтей [6]). То же самое должно замѣтить и относительно имени жены Осіи „Гомерь“, такъ какъ нами выше (при объясн. 1 гл.) выяснено, что какъ нельзя отрицать категорически его символическаго значенія, такъ нѣтъ основаній и не признавать его личнымъ именемъ жены пророка. Мы отмѣтили въ свое время, что многими толковниками имя „Гомерь“ понимается, какъ только личное имя жены про-

[1]) Стр. 70—71.
[2]) Стр. 50—51.
[3]) Примѣръ подобнаго соединенія Nowack видитъ еще у Исаіи 8, 3.
[4]) Wellhausen, Orelli, Nowack, Valeton.
[5]) По Р. Б. первое значитъ: „остатокъ спасется“; второе: „спѣшитъ грабежъ, ускоряетъ добыча“.
[6]) Съ этой точки зрѣнія, если извѣстное имя и не встрѣчается въ Ветхомъ Завѣтѣ, то это не говоритъ о недѣйствительности существованія носящаго его.

рока. Мы указали, на какихъ основаніяхъ комментаторы отрицаютъ символическое значеніе имени „Гомерь“. Правда, мы нашли еще возможнымъ согласиться съ объясненіемъ имени „Гомерь, дочь Дивлаима“, у Kimchi, но допущенное нами объясненіе не говоритъ въ пользу аллегористовъ. По этому объясненію, имя „Гомерь, дочь Дивлаима“, будучи во времена пророка общимъ названіемъ для каждой профессіональной блудницы, по отношенію къ той женщинѣ, на которой женился пророкъ, замѣнило ея личное имя, *стало* какъ бы *имъ*: настолько эта женщина сдѣлалась извѣстна по своимъ блуднымъ наклонностямъ и порочному образу жизни. (Ср. объясн. къ 1, 3).

Разсмотримъ еще одно основаніе, выставляемое Hengstenberg'омъ и защищаемое Simson'омъ. Hengstenberg говоритъ, что, если описанныя въ 1 и 3 гл. событія происходили въ дѣйствительности, то они въ такомъ случаѣ размѣстились бы на рядъ годовъ и при разчлененности ихъ отдѣльныхъ моментовъ не могли бы оказывать особаго дѣйствія на народъ по ихъ аллегорическому смыслу. Simson въ подтвержденіе этого ссылается на 8 гл. книги пр. Исаіи и устанавливаетъ различіе между изображеннымъ въ этой главѣ происшествіемъ и событіями, описанными у Осіи. Тогда какъ Исаія указываетъ на фактъ, происшедшій въ опредѣленное время въ домѣ пророка, Осія повѣствуетъ о цѣломъ рядѣ событій, которыя должны были слѣдовать въ теченіи нѣсколькихъ годовъ и, какъ такія, едва ли могли имѣть какое-нибудь значеніе для педагогическихъ цѣлей [1]).

Но выставляемое Simson'омъ доказательство на основаніи 8 гл. кн. пр. Исаіи говоритъ скорѣе противъ него. У Исаіи идетъ рѣчь о двухъ сыновьяхъ съ символическими именами, а ихъ рожденіе раздѣлялось, по крайней мѣрѣ, годичнымъ срокомъ, такъ что, если принять утвержденіе Hengstenberg'а и Simson'а, то тогда придется отвергнуть и реальность изображаемаго Исаіею факта [2]). Кромѣ того, пророкъ, несомнѣнно, при каждомъ отдѣль-

---

[1]) Simson, стр. 71.
[2]) Nowack, моногр. стр. 51.

номъ событіи его семейной жизни, имѣвшемъ символическій смыслъ, указывалъ его народу по повелѣнію Божію. Отсюда Гомерь и дѣти пророка были постоянными проповѣдниками и свидѣтелями воли Божіей, разъ указаны были народу символическій смыслъ женитьбы пророка на блудницѣ и символическое значеніе именъ его дѣтей.

Мы разсмотрѣли, такимъ образомъ, всѣ главнѣйшія основанія, какія приводятъ въ свою пользу защитники аллегорическаго (и вмѣстѣ визіонарнаго) пониманія разсказовъ пророка Осіи о его семейной жизни. Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію историческаго или реалистическаго пониманія. Оно раздѣляется большинствомъ комментаторовъ кн. пр. Осіи, особенно изъ новѣйшихъ. Его представители: Schegg, Kautzsch, Strack, Cornill, Riehm, König, Kurtz, Sharpe, Cheyne, Wellhausen, Nowack, Orelli, Valeton, Bolck [1]), Ружемонтъ и др.

По очевидному смыслу повѣствованія 1 главы, женитьба пророка, рожденіе у него дѣтей и ихъ наименованіе особыми именами изображали символически грѣховность народа и имѣющую постигнуть его кару. Очевидно, ко всѣмъ увѣщаніямъ, облеченнымъ въ словесную форму, совратившійся съ пути истины народъ оставался глухъ; онъ погрузился въ нравственную спячку. И изъ такой спячки могъ пробудить его только реально совершившійся предъ его глазами фактъ, который долженъ былъ обратить на себя всеобщее вниманіе, возбудить работу мышленія и заставить призадуматься о своей судьбѣ. Но могло ли отвѣчать такой цѣли событіе, не имѣвшее мѣста въ дѣйствительности? Очевидно, нѣтъ. Недаромъ Simson признаетъ, что дѣйствіе этого повѣствованія (1 гл. Осіи) было бы несомнѣнно сильнѣе, если бы оно было извѣстно, какъ дѣйствительный фактъ изъ жизни пророка, или же, по крайней мѣрѣ, было бы признано таковымъ [2]). Притомъ же, если бы изображаемаго въ 1 главѣ поступка Осіи не было въ дѣйствительности,—пророкъ былъ бы не женатъ или жена его была бы совер-

---

[1]) См. стр. 373 и 375 у Herzog'а.
[2]) Стр. 67.

шенно свободна отъ всякаго пятна,—тогда его проповѣдь могла бы производить странное впечатлѣніе: народъ могъ бы не понять словъ пророка и относиться къ нимъ съ недовѣріемъ [1]). Конечно, это обстоятельство не имѣетъ само по себѣ большого доказательнаго значенія и не можетъ служить основаніемъ для принятія исторической дѣйствительности описаннаго въ 1 гл. факта; но оно подкрѣпляется тѣмъ, что смыслъ текста говоритъ, повидимому, въ пользу реальной дѣйствительности связи пророка съ блудницею.

Подвергая внимательному анализу текстъ 1 главы книги пророка Осіи, мы нигдѣ не находимъ ни малѣйшаго намека на то, что говорило бы намъ о неисторичности описываемыхъ здѣсь событій. Слова 2 стиха: „и сказалъ Господь Осіи: иди, возьми себѣ жену блудницу“, а также 3-го стиха: „и пошелъ онъ и взялъ Гомерь... и она зачала и родила ему сына“—всѣ эти и другія слова столь просты и ясны, что, не насилуя смысла текста, въ нихъ ничего нельзя видѣть, кромѣ указанія на историческій фактъ [2]). Kurtz предполагаетъ только одинъ случай, когда приведенныя слова могутъ быть поняты иначе: это—„когда то, что разсказано, нельзя отнести къ категоріи чуда, но что все же лежитъ внѣ области физической возможности“ [3]). Но такая случайность здѣсь не имѣетъ мѣста. Такимъ образомъ, непосредственное впечатлѣніе, получаемое при чтеніи спорнаго мѣста изъ книги пророка Осіи, убѣждаетъ насъ, что описываемый здѣсь союзъ пророка съ блудницей есть дѣйствительное событіе. Правда Simson [4]) и Wünsche [5]) замѣчаютъ, что въ Св. Писаніи, какъ, напр., у Іерем. 25, 15—17; Зах. 11, 7—14, есть упоминанія о такихъ событіяхъ, которыя нельзя признать за историческіе факты, хотя въ текстѣ нѣтъ основаній противъ признанія ихъ дѣйствительными; но не трудно видѣть, что изображаемыя у Іереміи и За-

[1]) Nowack, Orelli (стр. 13); Valeton (примѣч. 36 на 133 стр.).
[2]) Въ такомъ видѣ формулировалъ это положеніе еще Kurtz.
[3]) Слова Kurtz'а по Nowack'у, моногр., стр. 52.
[4]) Стр. 71.
[5]) Стр. 6.

харіи событія по своему характеру совершенно отличны отъ символа, употребленнаго Осіей, и подходятъ къ случаю, указанному Kurtz'омъ. Если Іеремія въ 25 гл. въ 15 ст. говоритъ: „такъ сказалъ мнѣ Господь, Богъ Израилевъ: возьми изъ руки Моей чашу сію съ виномъ ярости и напой изъ нея всѣ народы", и если въ 17-мъ ст. онъ продолжаетъ: „и взялъ я чашу отъ руки Господней и напоилъ изъ нея всѣ народы", то здѣсь въ самомъ фактѣ лежитъ физическая невозможность разсматривать 17 ст. и дальнѣйшее какъ изображеніе дѣйствительнаго событія, но нѣтъ основаній видѣть здѣсь и чудо [1]). Тоже самое нужно сказать и о нареченіи двумъ жезламъ именъ у Захаріи 11, 7—14 [2]). Между тѣмъ поступокъ нашего пророка является вполнѣ возможнымъ физически, и потому мы въ данномъ случаѣ не имѣемъ права отступать отъ яснаго смысла, который по непосредственному впечатлѣнію даетъ текстъ Священнаго Писанія.

Но противники исторической дѣйствительности разсматриваемаго событія возражаютъ, что непосредственное впечатлѣніе не можетъ имѣть рѣшающаго значенія для опредѣленія смысла текста [3]). Оно можетъ имѣть силу лишь въ томъ случаѣ, когда нѣтъ никакихъ основаній, заставляющихъ насъ усумниться въ томъ, что все описанное у пророка Осіи дѣйствительно происходило такъ, какъ описано; какъ скоро же такія основанія существуютъ, то мы уже не имѣемъ права, утверждаясь на одномъ только непосредственномъ впечатлѣніи отъ текста, принимать находящійся здѣсь разсказъ за изображеніе исто-

[1]) Nowack, моногр. стр. 52—53. Предполагать здѣсь чудо нѣтъ никакихъ основаній, потому что тогда и въ текстѣ ясно было бы указано на это, а, съ другой стороны, потому, что оно въ виду цѣли пророка (изобразить всеобщее нравственное развращеніе) является излишнимъ.

[2]) Здѣсь: Господь будетъ пасти овецъ, возьметъ два жезла, наречетъ имъ имена, сломаетъ одинъ жезлъ, истребитъ трехъ пастуховъ въ одинъ день и т. п. Изъ содержанія стиховъ 7—14 ясно, что рѣчь здѣсь только и можно понимать символически. Keil (стр. 19, примѣч. 2) возражаетъ Kurtz'у и пытается доказать, что данныя мѣста Іер. 25 и Зах. 11 не могутъ быть подведены подъ случай, указанный Kurtz'омъ, но эта попытка настолько слаба, что мы не находимъ нужнымъ повторять ее въ подробностяхъ.

[3]) Keil, стр. 19—20.

рически-реальнаго факта. Но мы уже разсмотрѣли выше всѣ главнѣйшія основанія, какія приводятъ въ свою пользу (или точнѣе противъ реалистическаго пониманія)[1]) защитники аллегорическаго и визіонарнаго пониманія разсказа о связи пр. Осіи съ блудницею. Всѣ эти основанія, какъ было установлено въ своемъ мѣстѣ, не доказываютъ утверждаемой аллегористами мысли, и аллегористы (и защитники визіонарнаго пониманія) не могутъ избѣжать тѣхъ затрудненій, которыя они хотятъ обойти своимъ пониманіемъ. Отсюда всѣ доводы ихъ въ пользу ихъ теорій не могутъ ниспровергнуть того значенія, какое имѣетъ непосредственное впечатлѣніе отъ текста 1 и 3 главъ, и мы, такъ какъ это впечатлѣніе говоритъ за реальное пониманіе разсказа 1 и 3 главъ, естественно должны склониться къ принятію этого пониманія. „Должно удерживать буквальное значеніе словъ, если нѣтъ твердыхъ основаній отступать отъ него“, говоритъ Sharpe [2]).

Склонившись къ историческому пониманію разсказа 1 и 3 гл. книги пр. Осіи о его семейной жизни мы должны разрѣшить недоумѣніе, предлагаемое аллегористами: какъ примирить повелѣніе Господа о бракѣ на блудницѣ съ святостью Господа и исполненіе его Осіей съ достоинствомъ пророка и требованіями нравственности? Нельзя же предположить, что поступокъ пророка, описанный въ 1 гл. его книги, совершенно непригоденъ съ моральной точки зрѣнія: предположить это — значило бы

[1]) Противъ реальнаго пониманія Töttermann (стр. 13—14) и др. указываютъ еще нѣкоторыя данныя. Мы не приводимъ ихъ, потому что всѣ они основываются на неправильномъ толкованіи нѣкоторыхъ частностей въ текстѣ 1—3 гл. кн. пр. Осіи и на нихъ отвѣтъ данъ уже при самомъ критическомъ анализѣ нами текста.

[2]) Стр. 7—8. Указываютъ еще нѣкоторыя доказательства въ пользу историческаго пониманія. Указываютъ на нѣкоторыя частности текста, которыя будто бы не объяснимы при аллегорическомъ пониманіи, напр. 1, 8 и 3, 2. Но выраженія 1, 8 „откормивъ грудью“, можетъ быть принято аллегористами за прикрасу разсказа; а относительно 3, 2 мы видѣли, что легче установить его аллегорическій смыслъ, а дѣйствительный остается неяснымъ. Вообще подобныя доказательства не убѣдительны и, если *могутъ* имѣть нѣкоторую силу, то развѣ *только* въ соединеніи съ тѣмъ, что вообще сказано въ пользу историческаго пониманія разсказовъ 1—3 гл. книги пр. Осіи.

заподозрить непогрѣшимость и святость Божію. Поэтому, если Богъ повелѣлъ Осіи „взять блудницу“ и если Осія это повелѣніе исполнилъ, то отсюда уже съ необходимостью слѣдуетъ, что означенный поступокъ вполнѣ примиримъ съ нравственными требованіями. Но какимъ образомъ это возможно?

При рѣшеніи этого вопроса важно: въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать изображенную въ 1 гл. связь пророка съ женою—въ смыслѣ ли незаконнаго сожительства съ нею Осіи, или законнаго брака? Рѣшеніе этого вопроса ясно уже намѣчено нами ранѣе: анализъ 2—3 стиховъ 1 главы ясно показалъ намъ, что въ 1 главѣ рѣчь о законномъ бракѣ Осіи съ блудницей, а не о простомъ сожитіи съ нею. То же ясно слѣдуетъ, прибавимъ здѣсь, и изъ соотвѣтствія символа символизируемому.

Пророкъ Осія своею связью съ блудницей долженъ былъ символически представить тотъ фактъ, что народъ Израильскій отпалъ отъ Бога и погрузился въ идолослуженіе, которое въ Священномъ Писаніи часто обозначается подъ образомъ блуда (Напр. Исх. 34, 15; Лев. 17, 7; Іерем. 3, 1; Ос. 4, 12) и прелюбодѣянія (Іер. 3, 8 и слѣд.). И такое символическое изображеніе народной измѣны Богу состояло не въ самомъ фактѣ связи съ блудницей, при чемъ пророкъ долженъ былъ символизировать развратный народъ, а блудница—идолослуженіе [1]), а въ томъ именно, что Осія вступаетъ въ сожительство не съ кѣмъ-либо инымъ, но съ извѣстной блудницей, которая своимъ грѣховнымъ поведеніемъ вполнѣ была прототипомъ невѣрнаго Богу народа, часто изображаемаго въ Свящ. Писаніи подъ образомъ блудницы (см., напр., Исаіи 1, 21; Іерем. 3, 1. 6. 8). Но если блудница своею личностью изображаетъ невѣрный Богу народъ, то, очевидно, что самъ пророкъ въ разсматриваемомъ символѣ заступаетъ мѣсто Іеговы, какъ Его представитель. Это становится особенно яснымъ изъ сравненія разсматриваемаго мѣста съ 3 гл. кн. Осіи, гдѣ для изображенія взаимоот-

[1]) Слово „блудница“ никогда не прилагается къ идолослуженію, которое обозначается терминомъ „блуда“ или „прелюбодѣянія“.

ношенія Іеговы съ народомъ употребляется нѣсколько иной символъ. Здѣсь говорится о повелѣніи Божіемъ взять „жену, любимую мужемъ и прелюбодѣйствующую", и это для того, чтобы образно представить ту истину, что Господь любитъ сыновъ Израилевыхъ, а они въ это время обращаются къ другимъ богамъ (3, 1). Прелюбодѣйствующая жена изображаетъ вѣроломный народъ; любящаго этотъ народъ Бога долженъ представлять въ своемъ лицѣ самъ, именно, пророкъ. Но такое заключеніе относительно этого символа даетъ право сдѣлать еще новый выводъ, именно: въ виду нѣкоторой аналогичности перваго и второго символа мы имѣемъ полное основаніе заключить, что и въ первомъ символѣ, какъ во второмъ, пророкъ Осія долженъ изображать Самого Бога. Если же такъ, то пророкъ, очевидно, долженъ быть въ такихъ же отношеніяхъ съ женщиной, упоминаемой въ 1 гл., какія, по изображенію Свящ. Писанія, находятся между Богомъ и избраннымъ народомъ Его. Эти же отношенія человѣкообразно представляются въ Свящ. Писаніи подъ образомъ нѣжнѣйшихъ отношеній, существующихъ между женой и любящимъ мужемъ, при чемъ женою является народъ, а мужемъ Самъ Богъ. Эта истина выступаетъ уже въ словахъ десятословія, когда Господь, запрещая уклоненія въ идолопоклонство, сравниваетъ Себя съ ревнивымъ мужемъ, который не потерпитъ измѣны своей жены (Исх. 20, 5 и Втор. 5, 9; ср. съ Исх. 34, 14 — 15) [1]. Соотвѣтственно такому представленію отношеній между Богомъ и народомъ и становится необходимымъ, чтобы, изображая въ символической связи съ блудницей невѣрность народа къ Богу, пророкъ вступилъ съ нею въ дѣйствительный бракъ, а не въ незаконное сожительство.

Но разъ мы признали, что пророкъ вступилъ съ блудницею въ дѣйствительный бракъ, то несомнѣнно, что въ

[1]) Разъ до Осіи отношенія Бога къ избранному народу изображались подъ образомъ брака, а невѣрный Израиль подъ образомъ блудницы,— нѣтъ ничего страннаго, что такой образъ избираетъ для изображенія той-же идеи и пр. Осія. Недоумѣнія по этому поводу Wellhausen'a, Valeton'a, Orelli не могутъ имѣть мѣста. Ср. еще относительно этихъ недоумѣній замѣчанія у König'a въ его „Einleitung", стр. 311.

такомъ поступкѣ нѣтъ ничего преступнаго: своимъ бракомъ Осія не нарушилъ заповѣди о цѣломудріи (Лев. 20, 10 слѣд.; Втор. 22, 21. 22), которая запрещала незаконное внѣбрачное сожитіе. Мало того, съ точки зрѣнія теократіи пророкъ, совершивши означенный поступокъ, является не только вполнѣ правымъ, но даже заслуживаетъ одобренія, такъ какъ въ томъ фактѣ, что онъ, полный здоровья и силъ, рѣшился во исполненіе повелѣнія Божія и для блага народа связать жизнь свою съ женщиной, растратившей свое здоровье въ развратной жизни,— въ этомъ фактѣ, говоримъ мы,—обнаруживается его самопожертвованіе и живая любовь къ Богу и къ родному народу.

Такъ, уже разсматриваемый по существу, поступокъ Осіи, описанный въ 1 главѣ его книги, не является нравственно непригоднымъ, тѣмъ болѣе, что, какъ видно изъ самаго повѣствованія, похотливыя пожеланія при заключеніи этого брака не имѣли мѣста въ сердцѣ нашего пророка. Этими разсужденіями не исчерпывается, однако, данный вопросъ. Іеронимъ и др. отцы и учители церкви имѣли полное право думать, что Осія при заключеніи означеннаго брака, помимо желанія символически представить картину народнаго развращенія, могъ руководиться и моральными мотивами. Одушевленный патріотъ, другъ своего народа, онъ не могъ, конечно, не болѣть сердцемъ даже за каждаго отдѣльнаго члена избраннаго народа, и поэтому, вѣроятно, небезъизвѣстное ему грѣховное поведеніе Гомери, на которое могли натолкнуть ее обстоятельства жизни, должно было возбудить въ немъ сожалѣніе къ ея жалкой участи и желаніе вырвать ее изъ того грязнаго омута, въ которомъ она утопала; и вотъ результатомъ этого желанія, внушеннаго, быть можетъ, со стороны Бога, и является фактъ вступленія пророка въ брачный союзъ съ падшей женщиной, послѣ котораго она подъ руководствомъ Осіи легко могла начать новую жизнь. Правда, въ Свящ. Писаніи нигдѣ не упоминается о такихъ цѣляхъ Осіи (Keil), но это обстоятельство не можетъ подрывать вѣроятности только что высказаннаго предположенія. Пророкъ, какъ замѣчено

было выше, вноситъ въ свое повѣствованіе лишь то, что имѣло отношеніе къ цѣли его повѣствованія [1]), и потому, можно думать, онъ не считаетъ нужнымъ говорить что-либо о своихъ нравственныхъ мотивахъ при заключеніи брака съ блудницею, каковые (мотивы) не имѣли никакого отношенія къ задачамъ его повѣствованія. Нельзя ли видѣть намека на эти мотивы въ словахъ: „жену любимую“, אשׁה אהבת? Вѣдь אהב можетъ значить „любить“ и „жалѣть“, „сострадать“. Жена еще „любима мужемъ“, пророкомъ, אהבת רע...

Разъ мы признаемъ присутствіе указанныхъ выше мотивовъ, поступокъ пророка Осіи является предъ нами въ совершенно новомъ освѣщеніи. Несомнѣнно, что обратить грѣшника на правый путь, спасти его отъ той погибели, къ какой онъ стремится въ своей грѣховной жизни, какъ бы по наклонной плоскости,—это такія дѣйствія, которыя не могутъ противорѣчить ни святости Бога, ни достоинству пророка. Святость Божія не можетъ мириться только съ такими поступками, которые завѣдомо дурны и имѣютъ грѣховный источникъ; но тамъ, гдѣ преслѣдуются добрыя цѣли и притомъ совершенно безкорыстно, дѣйствіе не можетъ носить грѣховный характеръ и отвращать отъ себя Бога [2]).

Такимъ образомъ, если разсматриваемое символическое дѣйствіе пророка Осіи не заключало въ себѣ ничего дурного по существу и имѣло своею ближайшею цѣлію по отношенію къ Гомери ея исправленіе, то несомнѣнно, что оно отнюдь не противорѣчитъ святости Бога, а скорѣе вполнѣ соотвѣтствуетъ Его милующей любви, воспринимающей падшихъ грѣшниковъ. Съ этой точки зрѣнія нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что Богъ даетъ пророку такое повелѣніе, исполненіемъ котораго является

---

[1]) См. выше, стр. 173.

[2]) Этимъ конечно не утверждается справедливость пресловутаго іезуитскаго правила, что „цѣль оправдываетъ средства“, потому что кто стремится къ добру, тотъ не допуститъ загрязнить себя преступными дѣйствіями, и для непредубѣжденнаго ума всегда казалось, что только то дѣйствіе нравственно, которое является таковымъ и по цѣлямъ и по самому исполненію.

возможность спасти грѣшную душу. И пророкъ, исполнившій это повелѣніе и послужившій орудіемъ милующей любви Божіей, конечно, ни въ какомъ случаѣ не можетъ подвергаться за такой поступокъ порицанію. Это несомнѣнная истина, на которую указывали въ своихъ экзегетическихъ трудахъ древніе Отцы и учители Церкви. Такъ блаженный Іеронимъ говоритъ: „не должно обвинять пророка, если онъ обращаетъ блудницу къ цѣломудрію, но скорѣе слѣдуетъ восхвалять за то, что онъ изъ худой сдѣлалъ ее хорошей. Пророкъ не утратилъ цѣломудрія, соединившись съ блудницей, но блудница пріобрѣла цѣломудріе, котораго она прежде не имѣла“ [1]).

Вообще же, если поступокъ пророка Осіи и можетъ возбуждать нѣкоторыя недоумѣнія, то не въ моральномъ отношеніи, а своимъ необычайнымъ характеромъ. Но по этому поводу нужно замѣтить, что такое дѣйствіе вполнѣ отвѣчаетъ духу и характеру еврейскаго народа, отличавшагося многими оригинальными чертами. Евреи и теперь матеріалисты по природѣ, мало способные къ философскимъ созерцаніямъ. Въ періодъ же ветхозавѣтной исторіи, когда они находились еще въ младенческомъ состояніи, этотъ матеріализмъ былъ преобладающею чертою въ ихъ характерѣ. Истина въ чистомъ непосредственномъ содержаніи была для нихъ мало доступна: они, какъ и всѣ почти восточные народы, мыслили образами и постоянно нуждались въ чувственныхъ покровахъ и образныхъ представленіяхъ истины; вотъ почему Моисеевъ законъ весь былъ наполненъ обрядовыми и церемоніальными предписаніями. Но если и въ обычное время народное сознаніе требовало воплощенія истины въ чувственныхъ образахъ, то въ періоды паденія и развращенія умы „жестоковыйнаго“ народа могли быть возбуждены къ сознанію своего состоянія только необычайными, изъ ряда выходящими символическими дѣйствіями, такъ какъ только такія именно дѣйствія могли обратить на себя всеобщее вниманіе, породить стоустную молву и чрезъ

[1]) Стр. 155.

это имѣть извѣстное вліяніе на народъ. Разсматриваемый поступокъ Осіи и принадлежитъ къ такого именно рода символическимъ дѣйствіямъ. И въ этомъ отношеніи онъ не стоитъ одиноко на пространствѣ ветхозавѣтной исторіи. Вотъ что пишетъ Блаженный Ѳеодоритъ [1]) по поводу обстоятельствъ семейной жизни пророка Осіи: при чтеніи 1 гл. книги пророка Осіи надлежитъ принять во вниманіе, что „Богъ часто повелѣваетъ многое сему подобное. Такъ, Исаіи велѣлъ снять вретище съ чреслъ, ходить нагимъ и безъ обуви, и въ такомъ видѣ пророчествовать, а Іереміи повелѣвалъ то деревянныя, то желѣзныя клади возлагать на выю, и Іезекіилю далъ повелѣніе лежать сто пятьдесятъ дней на лѣвомъ и сорокъ на правомъ боку, ѣсть хлѣбъ *въ лайнѣ мотылъ человѣческихъ* (Іез. 4, 12), взять *сосуды плѣннически* (12, 3), прокопать стѣну, написать изображеніе бѣгущихъ, и тѣмъ предвозвѣстить бѣгство Седекіи. Много и иного подобнаго найдемъ въ божественномъ Писаніи; и кто не знаетъ цѣли, тотъ назоветъ сіе недостойнымъ добродѣтели Пророковъ; знающіе же Божіе человѣколюбіе, вѣрующіе, что Богъ направляетъ все ко спасенію людей, въ этомъ наипаче находятъ для себя поводъ къ божественному пѣснословію, и удивляются богомудрымъ пророкамъ, которые готовы во всемъ повиноваться Владыкѣ“.

Подводя итогъ всему сказанному, нельзя не признать, что историческое пониманіе [2]) должно быть по всѣмъ

[1]) Стр. 251—252.

[2]) Въ заключеніе замѣтимъ, что нѣкоторые толковники сильно устраняютъ историческое зерно въ разсказѣ 1 и 3 главъ о семейной жизни пророка. Orelli (стр. 14) признаетъ у пророка нѣкоторую свободу „въ изложеніи событій“, онъ думаетъ, что пророкъ, привыкнувъ къ извѣстной пророческой формѣ, свободно начерталъ образъ въ 3 главѣ, чтобы только оттѣнить особую черту разъ испытаннаго и пережитаго имъ. Но для такого предположенія нѣтъ данныхъ въ текстѣ. Wellhausen (104 стр.) находитъ нѣкоторое затрудненіе при неаллегорическомъ пониманіи. „Въ самомъ дѣлѣ, болѣе, чѣмъ странно“, пишетъ онъ, „что пророкъ получаетъ и исполняетъ повелѣніе взять себѣ въ супруги непотребную женщину и сдѣлаться чрезъ это несчастнымъ только для того, чтобы этимъ сказать, что Іегова порицаетъ супружескую невѣрность Израиля. Какъ могло быть повѣдано ему это повелѣніе, какъ оно могло быть воспринято имъ?“ Самъ Wellhausen дѣлаетъ предположеніе, не возникало ли для Осіи сознаніе его пророческаго достоинства изъ семейнаго несчастія?

даннымъ предпочтено пониманію аллегорическому, а равно и визіонарному.

---

Печальная мысль о своей судьбѣ сливалась съ скорбью объ испорченности народа и всеобщемъ бѣдствіи. Для пророка сдѣлалось яснымъ изъ этого соотношенія одного съ другимъ, что „въ одномъ— отраженіе другого, что какъ представитель Бога, какъ пророкъ, онъ долженъ былъ дѣлать, что сдѣлалъ, испытать, что испыталъ". Orelli (14 стр.) справедливо, однако, находитъ, что это предположеніе нисколько не разрѣшаетъ высказаннаго Wellhausen'омъ недоумѣнія, а König (310—311 стр.) резонно замѣчаетъ, что объясненіе Wellhausen'а стоитъ въ противорѣчіи съ текстомъ. Отвѣтъ на вопросъ, „какъ повѣдано было Осіи повелѣніе Божіе", не можетъ быть данъ безъ дальнѣйшаго разсужденія вообще о способѣ общенія Бога съ пророками. Но ради недоумѣнія Wellhausen'а нѣтъ необходимости умалять историчность разсказа: это недоумѣніе, кажется намъ, разрѣшимо безъ ущерба для точности и буквальности текста. Выше мы сказали, что у пророка могли быть свои мотивы при бракѣ съ Гомерью, что его съ нею могли столкнуть обстоятельства жизни и у него явилось желаніе вырвать ее изъ бездны порока. Такіе вполнѣ достойные пророка мотивы весьма естественно предполагать. Такіе мотивы и желанія пророка совпали съ повелѣніемъ Божіимъ, и бракъ пророка явился, такимъ образомъ, и символомъ, поучительнымъ для Израиля, обращающимъ его особое вниманіе и своею наглядностью сообщающимъ большую силу и убѣдительность устной проповѣди пророка.

# Приложеніе II.

---

## Переводъ 1—3 главъ книги пророка Осіи

(по нашимъ сравнительно-критическимъ замѣчаніямъ на текстъ 1—3 главъ).

### 1 глава.

1. Слово Господне, которое было къ Осіи, сыну Беери, *во дни Озіи, Іоаѳама, Ахаза, Езекіи, царей Іудейскихъ, и* во дни Іеровоама, сына Іоасова, царя Израильскаго. 2. Начало слова Господня къ Осіи. И сказалъ Господь Осіи: иди, возьми себѣ жену блуженія (или: блудодѣяній) и дѣтей блуженія, потому что сильно блудодѣйствуетъ земля (сія), отступивъ (или: прочь) отъ Господа. 3. И онъ пошелъ и взялъ Гомерь, дочь Дивлаима; и она зачала и родила ему сына. 4. И сказалъ Господь ему: нареки имя ему Израеель, потомучто еще немного [1]) и Я взыщу кровь Израеэля съ дома Іиуева и положу конецъ царствованію дома Израилева. 5. И будетъ въ тотъ день и Я сокрушу лукъ Израилевъ въ долинѣ Изреель. 6. И зачала еще, и родила дочь, и Онъ сказалъ ему: нареки имя ей Непомилованная (Лорухама), потому что Я не приложу еще (или: Я болѣе не буду еще) миловать (или: милости) домъ Израилевъ, но совершенно отниму у нихъ [2]). 7. Домъ же Іудинъ помилую и спасу ихъ въ Господѣ Богѣ ихъ, а не спасу ихъ лукомъ, и (ни) мечемъ, и (ни) войною, и (ни) конями, и (ни) всадниками. 8. И откормила грудью Непомилованную и зачала и родила сына. 9. И сказалъ Онъ:

---

[1]) Пройдетъ (Р. Б.).

[2]) Т. е. милость у Израильтянъ. См. объясн.

нареки имя ему „Не народъ Мой“ (Лоамми), потому что вы не народъ Мой и Я не буду вашимъ [1]).

**2 глава.**

1. И будетъ число сыновъ Израилевыхъ, какъ песокъ морской, котораго не измѣрить и не исчислить, и будетъ на мѣстѣ, гдѣ говорили имъ: „не народъ Мой вы“, скажутъ имъ: „сыны Бога живаго“. 2. И соединятся сыны Іудины и сыны Израилевы вмѣстѣ (или: въ одно) и поставятъ себѣ главу одну и взойдутъ отъ земли (той), ибо великъ день Изрееля. 3. Говорите братьямъ вашимъ: „народъ Мой“, и сестрамъ вашимъ: „помилованная“. 4. Судитесь съ матерью вашею, судитесь, потому что она не жена Моя и Я не мужъ ея, и пусть она удалитъ блудъ ея отъ лица своего и прелюбодѣяніе отъ средины грудей ея, 5. Чтобы Я не разоблачилъ ее до нага, и не выставилъ ее, какъ въ день рожденія ея, и не сдѣлалъ ее, какъ пустыню (или пустынею), и не учинилъ, какъ землю сухую, и не уморилъ ее въ жаждѣ (=жаждою). 6. И дѣтей ея не помилую, потому что дѣти блуженія они. 7. Ибо блудодѣйствовала мать ихъ, осрамила себя зачавшая ихъ, ибо говорила: пойду вслѣдъ (или: устремлюсь) за любовниками моими, дающими мнѣ хлѣбъ и воду, шерсть и ленъ, елей и напитки. 8. За то вотъ Я загорожу (или: заплету) путь ея терніями, и отдѣлю ее изгородью и стезей своихъ не найдетъ. 9. И погонится за любовниками своими, но не догонитъ ихъ, и будетъ искать ихъ, но не найдетъ, и скажетъ: пойду я и возвращусь къ первому мужу моему, потому что тогда лучше было мнѣ, нежели теперь. 10. А она не знала, что Я давалъ ей хлѣбъ и вино и елей и серебро умножилъ у ней и золото, употребленное для Ваала. 11. За то Я измѣню и отниму (или: сдѣлаю поворотъ, отнимая) хлѣбъ Мой въ его время, и вино Мое въ его пору, и отниму шерсть и ленъ Мой, чѣмъ покрывается нагота ея. 12. И нынѣ открою срамоту ея предъ глазами любовниковъ ея, и никто не исторгнетъ ея изъ руки Моей. 13. И прекращу всякое веселіе ея, праздники ея, новомѣсячія ея и субботы ея, и всѣ тор-

[1]) Богомъ.

жества ея. 14. И опустошу виноградныя лозы ея и смоковницы ея, о которыхъ она говоритъ: это у меня дары, которые давали мнѣ любовники мои; и Я превращу ихъ въ лѣсъ и полевые звѣри поѣдятъ ихъ. 15. И отмщу на ней (=и накажу ее за) дни служенія Вааламъ, когда она приносила имъ жертвы и украшала себя серьгами и ожерельями и ходила вслѣдъ (= гналась) за любовниками своими, а Меня забывала, говоритъ Господь. 16. Посему вотъ Я повліяю на нее и поведу ее пустынею и буду говорить къ сердцу ея. 17. И дамъ ей виноградники ея оттуда и долину Ахоръ въ преддверіе надежды, и она будетъ отзываться тамъ, какъ во дни юности своей и какъ въ день выхода своего изъ земли Египетской. 18. И будетъ въ тотъ день, говоритъ Господь, ты будешь звать Меня: „мужъ мой (иши)“ и не будешь болѣе звать Меня: „господинъ мой (баали)“. 19. И удалю имена Вааловъ отъ устъ ея, и не будутъ болѣе вспоминаемы [1]) въ именахъ ихъ. 20. И заключу для нихъ въ то время союзъ съ полевыми звѣрями, и съ птицами небесными, и съ пресмыкающимися по землѣ; и лукъ, и мечъ, и войну истреблю отъ земли (той) и позволю имъ успокоиться (или: дамъ имъ жить покойно) въ безопасности. 21. И обручу тебя Мнѣ на вѣкъ, и обручу тебя Мнѣ въ правдѣ и судѣ, и въ благости и милосердіи. 22. И обручу тебя Мнѣ въ вѣрности и ты познаешь Іегову. 23. И будетъ въ тотъ день, Я услышу, говоритъ Господь, услышу небо, и оно услышитъ землю. 24. И земля услышитъ хлѣбъ и вино и елей; а они (=эти) услышатъ Изреель. 25. И посѣю ее для Себя на землѣ, и помилую Непомилованную, и скажу не Моему народу: „народъ Мой—ты“, а онъ скажетъ: „Богъ мой—Ты“.

### 3 глава.

1. И сказалъ Господь мнѣ: еще иди, полюби женщину, любимую близкимъ (или: другимъ кѣмъ-то) и прелюбодѣйствующую, подобно тому, какъ любитъ Господь сыновъ Израилевыхъ, а они обращаются къ другимъ богамъ и

[1]) Ваалы.

любятъ виноградныя лепешки ихъ. 2. И пріобрѣлъ я ее себѣ за пятнадцать серебра [1]) и за хомеръ ячменя и полхомера ячменя. 3. И сказалъ ей: много дней оставайся сидѣть у меня, не блуди и не будь съ мущиною; также и я буду для тебя. 4. Ибо долгое время сыны Израилевы будутъ оставаться безъ царя и безъ князя и безъ жертвы и безъ статуй и безъ эфода и терафима. 5. Послѣ того обратятся сыны Израилевы и взыщутъ Господа Бога своего и Давида, царя своего, и будутъ благоговѣть предъ Господомъ и благами Его въ концѣ дней (или: въ послѣдніе дни).

*Краткія замѣчанія о масоретскомъ текстѣ 1—3 главъ книги пр. Осіи и его переводахъ.*—Масоретскій текстъ избраннаго нами отрывка Ветхаго Завѣта почти не поврежденъ. Провѣрка его по разнымъ древнимъ переводамъ невольно внушаетъ довѣріе къ масоретской редакціи. Если и можно указать на испорченность двухъ—трехъ мѣстъ евр. подлинника въ просмотрѣнномъ нами отрывкѣ, то не рѣшительно. Мы склонны признать испорченность во 2, 8 слова—דַּרְכֵּךְ (надо читать דַּרְכָּהּ, т. е. замѣнить суффиксовое мѣстоименіе втораго лица мѣстоименіемъ третьяго, см. стр. 120) и пропускъ waw consecut. въ 1, 7 предъ словомъ בְּסוּסִים (см. стр. 85, прим. 4) и не можемъ оспаривать предлагаемой нѣкоторыми комментаторами замѣны въ 1, 6 אֲרַחֵם чрезъ לְרַחֵם по LXX и Пешито (см. стр. 80).

Возможность указанной перемѣны въ нѣсколькихъ словахъ масоретскаго текста подтверждаютъ переводы LXX, Пешито и другіе. Но LXX и Пешито (и особенно первый переводъ) имѣли при нашей работѣ бо́льшее значеніе для провѣрки и подтвержденія точности масоретскаго чтенія, часто для установки того или иного филологическаго разбора слова въ еврейскомъ подлинникѣ, для предпочтенія того или иного толкованія или перевода масоретскаго подлинника (напр., 1 2а—см. стр. 53; 1, 3—стр. 69; 2, 1—стр. 97; 2, 2—стр. 101; 2, 5—стр. 113; 2, 7—стр. 118; 2, 11—стр. 130—131; 2, 14—стр. 137; 2, 15—стр. 140; 2, 17—стр. 146; 3, 2—стр. 170—171; 3, 5—стр. 189—190 и др.). Надо, впрочемъ, замѣтить, что почти во всѣхъ этихъ случаяхъ, особенно спорныхъ, для того или иного филологическаго разбора евр. подлинника или установки его смысла нами указывались, на ряду съ переводомъ LXX, и другія основанія. Подтверждающее же значеніе перевода LXX особенно важно было, когда усматривалось согласіе съ нимъ и Пешито (напр., изъ указанныхъ мѣстъ: 1, 2а; 2, 1; 2, 2; 2, 14; 2, 17; 3, 2) или когда къ этому

[1]) Т. е. сиклей.

присоединялось замѣтное стремленіе LXX къ буквальной передачѣ еврейскаго подлинника (напр. 2, 2 ונקבצו יחדו=*συναχθήσονται ἐπὶ τὸ αὐτό:* или: 2, 2 ועלו מן-הארץ=*ἀναβήσονται ἐκ τῆς γῆς*, см. стр. 101; 2, 4 מבין שדיה =*ἐκ μέσου μαστῶν αὐτῆς;* 2, 5 אפשיטנה ערמה=*ἐκδύσω αὐτὴν γυμνήν;* בצמא=*ἐν δίψει* и т. п.). Если LXX или другіе переводчики отступаютъ отъ еврейскаго текста, то эти отступленія выясняются чрезъ контекстъ рѣчи, на основаніи другихъ переводовъ или по инымъ основаніямъ. Такъ, въ переводѣ LXX нами замѣчены: *ошибки:* 1, 4—*Ἰούδα;* 3, 2—*καὶ νέβελ οἴνου;* 1, 6 (хотя спорное мѣсто)—*ἀλλ' ἢ ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς: иное чтеніе:* 2, 14—לעד вм. ליער; 2, 17—לִפְתֹּחַ вм. לְפֶתַח; 3, 1—אֹהֶבֶת רָע вм. אֲהֻבַת רֵעַ; 3, 4—מזבח вм. מצבה; *прибавки:* 2, 7—*καὶ πάντα, ὅσα μοι καθήκει;* 2, 14—*καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ ἑρπετὰ τῆς γῆς; пропускъ* въ 2, 8 *αὐτῆς*, см. стр. 121; *замѣна* множ. ч. въ евр. на един. въ 2, 3—*τῷ ἀδελφῷ... καὶ τῇ ἀδελφῇ*, и 3 лица на 1-ое въ 2, 4—*ἐξαρῶ* (=יחסר); *обобщеніе:* въ 2, 7 (названія предметовъ); 2, 11—*τὰ ἱμάτιά μου καὶ τὰ ὀθόνιά μου:* 2, 17—*τὰ κτήματα αὐτῆς*. Кромѣ того, уклоненія отъ буквы еврейскаго подлинника въ переводѣ LXX объясняются часто стремленіемъ LXX оттѣнить при переводѣ ту или другую мысль (напр. 2, 8—*ἀνοικοδομήσω τὰς ὁδοὺς;* 2, 11—*τοῦ μὴ καλύπτειν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς;* 2, 17—*καὶ ταπεινωθήσεται ἐκεῖ;* 3, 3—*καὶ ἐγὼ ἐπὶ σοί;* по внутреннему смыслу и значенію наименованій 3, 4—*οὐδὲ ἱερατίας οὐδὲ δήλων;* съ построеніемъ особаго предложенія въ 2, 10—*καὶ ἀργύριον ἐπλήθυνα αὐτῇ. αὕτη δὲ ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ ἐποίησεν τῇ Βάαλ*, и т. п.). Часто это стремленіе красной нитью проходитъ черезъ нѣсколько стиховъ (см. 2, 16—17 и под.) и отмѣтить это стремленіе помогаютъ Пешито и переводы Акилы, Симмаха и Θеодотіона.

Придавая при провѣркѣ масоретскаго текста главное значеніе переводу LXX, мы всегда обращались и къ Пешито. Особенно важно согласіе этого перевода съ LXX (указ. мѣста) или, когда являлось сомнѣніе въ точности перевода LXX, согласіе Пешито съ масоретскимъ текстомъ, какъ основаніе для предпочтенія послѣдняго (напр., 1, 4—„дома Іиуева“; или 2, 17 „виноградники ея“; см. еще стр. 105, прим. 2; 108, прим. 1; 121 „путь *ея*“ и проч.). Тѣ или другія уклоненія Пешито отъ масоретскаго текста или LXX или согласіе съ LXX (при ошибкѣ LXX) отмѣчались и по возможности указывалось ихъ объясненіе (напр., испорченное чтеніе см. стр. 189; иная корректура съ LXX, указ. 3, 1; 3, 4; прибавка—стр. 132, прим. 1; обобщеніе стр. 119, прим. 1, ср. съ LXX; переводъ по смыслу—стр. 112; стр. 121, прим. 2, и т. п.).—Драгоцѣнныя указанія при сравнительной оцѣнкѣ текстовъ—масоретскаго и LXX—давали намъ переводы Акилы, Симмаха, Θеодотіона и „прочихъ“ (Field). Они часто подтверждали неправильность чтенія LXX, указывали стремленіе LXX къ синекдохѣ, неточности въ переводѣ LXX, помогали уяс-

нить смыслъ подлинника и т. п. Какъ появившіеся въ первые вѣка христіанской эры, по сознанію разногласія евр. подлинника и LXX и неточности послѣдняго, они свидѣтельствуютъ о томъ или иномъ разногласіи LXX и евр. подлинника и въ то время. Но и этимъ переводамъ мы придавали особую цѣнность въ тѣхъ случаяхъ, когда были другія основанія для рѣшенія даннаго частнаго вопроса или всѣ эти переводы были согласны между собою. Указанія блаж. Іеронима цѣнны сопоставленіями LXX и еврейскаго, особенно когда Іеронимъ свидѣтельствуетъ о неправильности перевода LXX и даетъ объясненія этому (см. 1, 4; 2, 14 и т. п.). Вульгата, халдейскій и арабскій переводы, какъ рѣшающаго значенія при критикѣ текста не имѣющіе, являются только подкрѣпляющими тѣ или другія болѣе прочныя основанія экзегезиса. Вульгата и халдейскій текстъ (какъ перифразъ) давали иногда данныя для уясненія смысла подлинника. Относительно арабскаго перевода наблюдается его полное согласіе съ LXX. Славянскій переводъ значенія для критики текста имѣть не могъ (особенности его мы указывали). Переводъ Русской Библіи, какъ переводъ почти неповрежденнаго еврейскаго подлинника въ масоретской редакціи, является близкимъ къ истинному, хотя по мѣстамъ и не точнымъ (особ. 1, 6; 2, 8. 9 или отдѣльныя слова и выраженія—1, 2 „блуженія"; 1, 11 „выйдутъ изъ"; 2, 2 „отъ грудей"; 2, 13 „кадила"; 2, 14 „увлеку"; 3, 3 „съ другимъ"; 3, 4: „безъ жертвенника", отсутствіе союза „и" т. под.). Въ данномъ нами переводѣ мы старались сгладить эти неточности.

Наши краткія замѣчанія о масоретскомъ текстѣ 1—3 главъ кн. пр. Осіи и его переводахъ не могутъ, конечно, имѣть значенія для сужденія объ этихъ переводахъ и даже рѣшающаго значенія для оцѣнки этихъ переводовъ по отношенію ко всей книгѣ пр. Осіи. Вотъ почему мы говоримъ главнымъ образомъ, какое значеніе эти переводы имѣли для насъ при нашей работѣ, что они намъ дали, какъ мы ими воспользовались. Нѣкоторыя, замѣченныя нами, особенности этихъ переводовъ мы отмѣтили въ заключеніе нашей книги (какъ общій выводъ). Можетъ быть ими воспользуется изслѣдователь, поставившій себѣ болѣе широкія задачи... Хотя при своей работѣ мы и знакомились со всей книгой пр. Осіи въ ея различныхъ переводахъ, но такъ какъ мы детально не занимались разработкой второй части книги пр. Осіи, то это не даетъ намъ права и данныхъ для болѣе или менѣе рѣшительныхъ выводовъ относительно еще какой-л., хотя и подмѣченной нами, особенности того или другого перевода кн. пр. Осіи. По той же самой причинѣ мы считаемъ себя не въ правѣ давать подробную характеристику языка книги пр. Осіи и прибавлять что-л. къ тѣмъ общимъ замѣчаніямъ о языкѣ и стилѣ пр. Осіи, какія мы сдѣлали ранѣе—въ „Введеніи".

# Оглавленіе.





# Замѣченныя опечатки, корректурныя и типографскія погрѣшности.

| *Стран.* | *Строка.* | *Напечатано:* | *Надо читать:* |
|---|---|---|---|
| 3 | 2 сн. | HW. | HWB. |
| 4 | 3 св. | гифиль | гифиль, |
| 5 | 3 св. | *Α'σ'* | *Αὐσί* |
| — | 11 св. | *Βε'λ* | *Βεήλ* |
| 34 | 8 сн. | отъ Іуды, | отъ Іуды |
| — | 3 сн. | справедливостъ | справедливость |
| 51 | текстъ стиха | *'μέραις* | *ἡμέραις* |
| 53 | 7 св. | בָּהֶם | בָּהֶם |
| 63 | текстъ ст. | וַיִּקַּח | וַיִּקַּח |
| 80 | 13 сн. | כִּ נשׂא | כִּי-נשׂא |
| 81 | 14 сн. | Hitpael | Hithpael |
| — | 7 сн. | Tötterman'a | Töttermann'a |
| 82 | 14 св. | נָשָׁה. | נָשָׁה." |
| — | 10 сн. | ссылается | ссылаются |
| 83 | 8 св. | שׂא | נשׂא |
| 84 | текстъ ст. | וְאֵת | וְאֵת |
| — | — | *ἱππεῦσι.* | *ἱππεῦσιν.* |
| — | 1 сн. | accusativ | accusativ. |
| 85 | 5 св. | ביהוה | בַּיהוה |
| 86 | 6 св. | Іерусалима | Іерусалима, |
| — | 8 св. | указанія | указаніе |
| — | 12 св. | Сеннахиримма | Сеннахирима |
| 87 | въ текстѣ ст. | כִּי | כִּי |
| — | — | וִיתַר | וִיתֹּר |
| — | — | לֹא | לֹא |
| — | — | *Οῦ λαός* | *Οὐ λαός* |
| — | 2 сн. | стр. 78. | стр. 78). |
| 88 | 15 св. | мой народъ и я | Мой народъ и Я |
| — | 21 св. | אהיה יהיה | יהיה אהיה |
| 89 | 13 сн. | не мой | не Мой |
| — | 1 сн. | HW. | HWB |
| 91 | 2 св. | Rosenmuller | Rosenmüller |
| — | 8 сн. | и наоборотъ | и, наоборотъ, |
| 94 | 6 св. | Предсказанія | Предсказаніе |
| — | текстъ ст. | *ἀριθμ`ς* | *ἀριθμὸς* |

| *Стран.* | *Строка.* | *Напечатано:* | *Надо читать:* |
|---|---|---|---|
| 94 | текстъ ст. | *θαλλ'σσης,* | *θαλλάσσης,* |
| — | — | *ο'δὲ* | *οὐδὲ* |
| — | — | *α'τοῖς* | *αὐτοῖς* |
| — | — | *λα'ς... α'τοὶ* | *λαός.. αὐτοὶ* |
| 95 | 5 и 6 св. | не мой | не Мой |
| 96 | 12 св. | במקום | במקים |
| — | 5 сн. | указываютъ | указываетъ |
| 103 | 17 сн. | Отнести לא ко второму | רחמה. |
| 104 | 14 св. | самимъ | Самимъ |
| 106 | 11 св. | настоящаго | настоящему |
| 110 | текстъ ст. | *αποκτενῶ* | *ἀποκτενῶ* |
| 115 | текстъ ст. | *α'τά,* | *αὐτά,* |
| | | Въ остальныхъ случаяхъ въ этомъ стихѣ не напечатано омикронъ. | |
| 119 | 17 сн. | *τ̀* | *τὸ* |
| 120 | текстъ ст. | יחריש | יחריש |
| — | — | *κα,... αὐτοὺ,* | *καὶ .... αὐτοὺς,* |
| 129 | текстъ ст. | *το῀το.... α'τοῦ* | *τοῦτο .... αὐτοῦ* |
| — | — | *'φελοῦμαι* | *ἀφελοῦμαι* |
| 132 | 10 св. | *α'τῆς* | *αὐτῆς* |
| 139 | текстъ ст. | פקדתי. | ופקדתי |
| — | — | *α'τῆς* | *αὐτῆς* |
| 141 | текстъ ст | מפתיה | מפתיה |
| 145 | 1 св. | Пониманіе | Пониманія |
| 146 | 5 сн. | Mandelcern'y | Mandelkern'y |
| 148 | 13 сн. | *ὑπομο'ν* | *ὑπομονὴν* |
| 152 | 7 св. | и будетъ | и будешь |
| 185 | 8 св. | דוד | דויד |

Кромѣ того, во многихъ евр. словахъ нѣтъ дагеша и лямедъ напечатано не полно (безъ верхней части).

*Пропускъ:* на стр. 84 примѣчаніе къ 1, 7. „Слова *Ἰούδα* нѣтъ въ нѣкот. спискахъ греческаго перевода. Словомъ *υἱοί* LXX часто переводятъ еврейское—בית (Быт. 45, 11; I. Нав. 17, 17; 18, 5)“.

# КАФЕДРА БИБЛЕИСТИКИ МОСКОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

**www.bible-mda.ru**



Кафедра библеистики — учебное и научное подразделение Московской православной духовной академии (www.mpda.ru), обеспечивающее преподавание более 20 дисциплин. Заведующий кафедрой — доцент протоиерей Леонид Грилихес. Основное научное направление кафедры — разработка углубленного курса святоотеческой экзегетики с привлечением широкого контекста всех современных библейских исследований.

## Проект по созданию электронных книг

Проект осуществляется совместно с Региональным фондом поддержки православного образования и просвещения «Серафим». В подготовке книг принимают участие студенты кафедры. Куратор проекта — преподаватель священник Димитрий Юревич. Электронные книги распространяются на компакт-дисках в формате pdf и размещаются на сайте в формате djvu.

## На сайте кафедры

**www.bible-mda.ru**

- ✔ электронные книги для свободной загрузки
- ✔ информация о кафедре, ее преподавателях, новостях, учебном процессе
- ✔ информация об издаваемых кафедрой новых книгах
- ✔ методические материалы по библеистике
- ✔ пособия и источники для изучения Священного Писания



# РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОНД ПОДДЕРЖКИ ПРАВОСЛАВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ И ПРОСВЕЩЕНИЯ «СЕРАФИМ»

**www.seraphim.ru**

Фонд является независимой филантропической организацией, предоставляющей финансирование широкому кругу православных образовательных проектов высших учебных заведений Русской Православной Церкви.

Деятельность Фонда не ограничивается помощью в развитии материально-технической базы духовных учебных заведений. Главная задача — многоуровневое финансирование научно-исследовательской деятельности, воссоздание целостной и животворной академической среды в православных образовательных центрах.

Проект по созданию электронных книг является одним из ряда проектов, осуществляемых Фондом совместно с Кафедрой библеистики Московской православной духовной академии.

## На сайте Фонда

**www.seraphim.ru**

- **информация о деятельности Фонда**
- **информация о проектах, осуществляемых Фондом**
- **контактная информация для связи с представителями Фонда**
- **возможность заказа он-лайн книг и компакт-дисков, подготовленных к изданию при участии Фонда**